URBAN ub BÜCHER
DIE WISSENSCHAFTLICHE TASCHENBUCHREIHE

TOR ANDRAE

ISLAMISCHE MYSTIKER

KOHLHAMMER

URBAN BÜCHER

DIE WISSENSCHAFTLICHE TASCHENBUCHREIHE

Herausgegeben von Fritz Ernst

o. Professor für mittlere und neuere Geschichte an der Universität Heidelberg

*Jeder Band DM 3.60 * Illustrierte oder umfangreichere Bände DM 4.80*

*** Doppelbände DM 7.20*

1* PAATZ, Die Kunst der Renaissance in Italien.
2 LÖWITH, Weltgeschichte und Heilsgeschehen.
3** MOSCATI, Geschichte und Kultur der semitischen Völker.
4** OTTO, Ägypten.
5 CONZE, Der Buddhismus.
6* OERTEL, Die Frühzeit der italienischen Renaissance (vergriffen)
7 HOLBORN, Der Zusammenbruch des europäischen Staatensystems.
8* LEITERMANN, Deutsche Goldschmiedekunst.
9 FRANKFORT-WILSON-JACOBSEN, Frühlicht des Geistes (vergriffen)
10 HEINEMANN, Existenzphilosophie, lebendig oder tot?
11 WENZL, Die philosophischen Grenzfragen der modernen Naturwissenschaft.
12 MANN, Vom Geist Amerikas.
13* SCHMÖKEL, Das Land Sumer.
14 VON CAMPENHAUSEN, Griechische Kirchenväter.
15* BEHN, Ausgrabungen und Ausgräber.
16 VON FREYTAG-LÖRINGHOFF, Logik.
17 NAUMANN, Das dichterische Werk Grillparzers.
18 DEMPF, Die Einheit der Wissenschaft.
19 BORNKAMM, Jesus von Nazareth.
20* ENGISCH, Einführung in das juristische Denken.
21 HINTERHÄUSER, Italien zwischen Schwarz und Rot.
22* LANCZKOWSKI, Heilige Schriften.
23* BEHN, Aus europäischer Vorzeit.
24* HEINEMANN, Jenseits des Existentialismus.
25* CHRISTOFFEL, Tizian.

Fortsetzung der Übersicht auf Umschlagseite III

„. . . Mit der wohl bedeutendsten unter den kleinen Taschenbuchreihen, die ausschließlich wissenschaftliche Arbeiten verlegen, beschließen wir heute diese kritische Übersicht. Sie setzt aufmerksame Leser voraus, die bereit sind, auch einem schwierigen Argument zu folgen. Sie beschränkt sich ferner auf geisteswissenschaftliche Themen, freilich im weitesten Sinn des Wortes . . . Man wird sich nirgends auf knappem Raum so gediegen unterrichten können wie hier."

Hans Magnus Enzensberger im *Bayrischen Rundfunk*

URBAN-BÜCHER

DIE WISSENSCHAFTLICHE TASCHENBUCHREIHE

Herausgegeben von Fritz Ernst

46

TOR ANDRAE

ISLAMISCHE MYSTIKER

Deutsch von Helmhart Kanus-Credé

W. KOHLHAMMER VERLAG STUTTGART

Titel des schwedischen Originals:
I myrtenträdgården Studier i sufisk mystik
(Stockholm, Albert Bonniers Förlag 1947)

Alle Rechte vorbehalten
© 1960 W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart
Druck: W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart 1960

VORWORT ZUR DEUTSCHEN AUSGABE

Die Unterlage zu diesem Buch bilden Vorlesungen, die im Frühjahr 1945 für die Olaus-Petri-Stiftung in Uppsala gehalten wurden. Die Übersetzung war bereits von meinem früheren Göttinger Lehrer Hans Heinrich Schaeder ins Auge gefaßt worden, ist aber durch seine langwierige letzte Krankheit nicht mehr zur Ausführung gekommen. Inzwischen ist er, der verdiente Übersetzer von „Die letzten Dinge", seinem Freunde Tor Andrae – zehn Jahre nach dessen Tode – in die Ewigkeit nachgefolgt. Dem Verfasser selbst hat sein Schüler Geo Widengren in dem Werk „Tor Andrae" (Uppsala, Lindblad 1947) ein bleibendes Denkmal gesetzt, und sein Andenken soll auch in unserem Lande nicht vergessen sein.

Die schwedische Ausgabe erschien zu einer Zeit, als Deutschland vom ausländischen Büchermarkt noch so gut wie abgeschlossen war – deshalb fand „I myrtenträdgården" bisher bei uns nicht die genügende Beachtung. In seinem großen Werk „Das Meer der Seele" (Leiden 1955) berührt Hellmut Ritter einen Teil der in diesem Buche behandelten Themen. Zwar ist der Ausgangspunkt dort ein ganz anderer, nämlich die Gestalt Farīd ud-dīn ʿAṭṭārs, aber hier wie dort bilden die großen Gestalten der islamischen Mystik den Mittelpunkt. Beide Werke ergänzen einander in gewissem Sinne, und der Leser wird gut tun, beide zu lesen.

Das Studium der „sufischen Väter" hatte Tor Andrae jahrzehntelang beschäftigt, ein Gebiet, das auch jetzt noch lange nicht genügend bestellt ist. Zwar bedeutet die genannte Arbeit von Ritter sowie das noch im Erscheinen begriffene „Islam and Christian Theology" von J. W. Sweetman (Lutterworth Press, London and Redhill, 1945 ff., bisher drei Bände) einen Riesenfortschritt, aber wichtige Texteditionen stehen noch immer aus, und wichtige Ergebnisse sind noch zu erwarten.

In unserer Zeit, in der zum erstenmal die Frage nach der Möglichkeit einer „Ökumene der Weltreligionen" gestellt worden ist (vgl. E. Benz in Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 4. Jg., Heft 3, 1952), darf die vorliegende Übersetzung wohl besonderes Interesse beanspruchen.

Helmhart Kanus-Credé.

INHALT

Einleitung 7
Der Islam und das Christentum 13
Das Asketentum 44
Einsamkeit und Gemeinschaft. Der Fromme und die Welt 70
Das innere Leben 90
Gott der Eine 109
Gottvertrauen und Gottesliebe 128
Die Quellen 149
Anmerkungen 151

EINLEITUNG

Am 26. März 922, in der gleichen Jahreszeit, da man in Rom den Tod des Wachstumsgottes Attis feierte und in der Christenheit die Erinnerung an das Passionsdrama in Jerusalem begeht, wurde in Baghdad der mystische Schwärmer al-Ḥusain ibn Manṣūr al-Ḥallāǧ ans Kreuz geschlagen. Er wurde angeklagt, weil er behauptete, Gott selbst zu sein und gelehrt hatte, die Gottheit könne die menschliche Natur durchdringen und sie in Besitz nehmen – aber auch deswegen, weil er durch Taschenspielerkünste und Kniffe angeblich Wunder habe zustande bringen wollen, die dazu dienen sollten, seine Göttlichkeit unter Beweis zu stellen.

Seine Richter, die mit der peinlichsten Gewissenhaftigkeit vorgingen, wie sie eine Ehrensache für echte Juristen ist, waren jedoch nicht der Ansicht, daß er auf Grund solcher weitschweifigen Anklagen verurteilt werden könnte, deren Richtigkeit Ḥallāǧ außerdem bestritt. Aber da sein Tod bereits beschlossen war, ehe das Gericht zusammentrat, wurde er unter voller Wahrung des Rechtsscheines zum Tode verurteilt, weil er sich gewisse Freiheiten gegen die rituellen Gebote des Islams herausgenommen hatte. Er hatte gelehrt, man könne das Fasten im Monat Ramaḍān unterlassen, wenn man nur drei Tage und Nächte lang ein vollständiges Fasten einhielt und am vierten nur etwas Grünzeug verzehrte – und könne sich die anstrengende und für viele unerschwingliche Reise nach Mekka dadurch sparen, daß man die Wallfahrtszeremonien in seinem Heim verrichtete.

Die Hinrichtung selbst wurde entsprechend dem orientalischen Geschmack vollzogen, der verlangt, daß man ein derart aufregendes Ereignis in kleinen Portionen genießen müsse. Zuerst wurde der Verurteilte gegeißelt, dann wurden ihm Hände und Füße abgehauen. Schließlich wurde er an ein Kreuz genagelt, an dem man ihn bis zum übernächsten Morgen hängen ließ, bis ihm endlich der Kopf abgeschlagen wurde. Ḥallāǧ selbst war scheinbar unberührt. Als er zum Richtplatz geführt wurde, lachte er so, daß ihm Tränen in die Augen stiegen, wie die Erzählung berichtet. Als er gekreuzigt wurde, äußerte er nur:

„Alles, was der Fromme in der Stunde der Entrückung will, ist der Eine. Einsam mit Ihm selbst!"

Dieses tragische Ereignis hatte ungefähr 1000 Jahre später ein bemerkenswertes Nachspiel. Der französische Orientalist Louis Massignon faßte für den sufischen Märtyrer ein so lebhaftes persönliches Interesse, daß man beinahe an die Möglichkeit einer Wiedergeburt glauben konnte. Er sammelte jedes Wort über und von Ḥallāǧ. Er durchsuchte alle Bibliotheken in Europa und im Vorderen Orient, folgte der Spur seines Helden in über 2000 genau verzeichneten Arbeiten aus Ost und West und ging schließlich daran, seine Geschichte zu schreiben: ein imponierendes Riesenwerk von 900 Seiten, in welchem Ursprung und früheste Geschichte des muslimischen Mystikers zum erstenmal aufgehellt wurden. Das Ergebnis war für den Verfasser die Entdeckung, daß Ḥallāǧ der Gipfelpunkt und die Blüte der muslimischen Mystik sei, unübertroffen in seiner Gedankentiefe und Kühnheit sowie durch die Wärme und Aufrichtigkeit seiner persönlichen Frömmigkeit.

Wenn es sich darum handelt, in solchen Dingen Wertungen vorzunehmen, kommt alles auf den Standpunkt an, den man selbst einnimmt. War Origenes als religiöse Persönlichkeit bedeutender als der Verfasser des Johannesevangeliums? Soll man Tauler als Mystiker vor Suso oder Juan de la Cruz vor Katharina von Siena setzen? Eine theologisch durchdachte und geklärte Frömmigkeit steht natürlich in gewisser Beziehung höher als der spontane und unreflektierte Glaube, der ohne alle Vorbehalte und Hemmungen ganz einfach davon spricht, was er gesehen und erlebt hat. Die Religion muß bewahrt, gelehrt und deshalb durchdacht sein, und in gewissem Sinne auch verstanden werden. Hier hat die Theologie ihre Aufgabe, der sie sich nicht entziehen kann. Aber wenn die Spekulation ihr Werk beendet hat, wenn sie die einfachen Regeln und Aussagen über das Gotteserlebnis in subtile scholastische Systematik umgewandelt hat, dann zeigt sich vielleicht, daß die theologische Entwicklung unter religiösem Gesichtspunkt nicht immer einen Fortschritt, sondern geradezu eine Entartung bedeuten kann.

In den Opferliedern des Veda gibt es frische Naturpoesie und echte Anbetung. Die Veda-Spekulation der Brahmanen dagegen ist eine Welt, so öde und versteinert wie eine Mondlandschaft, phantastisch ohne Phantasie, eine Gesetzesreligion, ebenso anspruchsvoll wie arm an lebendiger Frömmigkeit. So geht es zuweilen mit dem Verhältnis von Theologie und Frömmigkeit: Nämlich dann, wenn das Erlebnis, das frische Aufgehen im Augenblick, seine Lebenswärme verloren hat

und dem Glauben Zeit gelassen wird, in Grübelei über sein eigenes Wesen zu versinken und umständliche Beschreibungen des inneren Lebens zu geben. Die verfeinerte Liebespoesie bei den Madrigaldichtern der Spätrenaissance ist für uns in erster Linie ein Zeugnis dafür, daß die Liebe ihren frischen Hauch und ihr rotes Blut verloren hat, und ebenso verhält es sich mit der mystischen Gottesliebe: Sie hat ihre lebendigen und schöpferischen Dichter gehabt, aber auch ihre Systematiker, die zu ihrer Zeit die „gepreßten Blüten aus dem Würzgärtlein der Seele" geordnet und klassifiziert haben. Die Gefahr, daß die Theologie nicht zum Verständnis und Erlebnis der Religionen führt, sondern zum Hindernis wird, scheint mir niemals näher zu liegen, als wenn es sich um die Mystik handelt. Die innere Welt, um die es hier geht, zeigt sich der theologischen Systematisierung gegenüber besonders widerspenstig. Erfahrungen, wie sie nur im Leben eines Einzelnen von Bedeutung sind, die aber niemals wieder erlebt werden können, Worte und Formeln, die ursprünglich und im Grunde unübersetzbare Ausdrücke dafür sind, was ein Einzelner vernommen hat – das alles will die Systematik auf einer künstlichen scala mystica in allgemeingültige Regeln und in technische Ausdrücke umwandeln – Ausdrücke für ein Erlebnis, das alle wiedererkennen und wiedererleben müssen. Das Ergebnis ist eine verschwommene Wirklichkeit. Für mich persönlich war jedenfalls das Studium der Theoretiker und der Systeme der Mystik zumeist eine Wanderung durch dürre Marken.

Den Klassikern der islamischen Mystik, deren anderer Name Sufismus (von arab. taṣawwuf) lautet, ist denn auch ein ausgeprägter Widerwille gegen die mystische Spekulation eigen.

> „Wenn Gott seinem Diener wohlgesonnen ist, öffnet er ihm die Pforten zu Taten und verschließt ihm die Pforten der theologischen Disputationen",

sagt Ma'rūf al-Karšī [1]. Und Ǧunaid, ein Zeitgenosse des Ḥallāǧ und berühmter Lehrer der rechtgläubigen Mystik, erklärt:

> „Der größte Schaden, den die theologische Spekulation verursacht, besteht darin, daß sie dem Herzen die Ehrfurcht vor Gott nimmt, und wenn das Herz die Ehrfurcht verliert, verliert es auch Gott" [2].

Mit seiner Ansicht über Ḥallāǧ hielt er nicht hinter dem Berge. Als dieser in seinem mystischen raptus mit seinen früheren Freunden gebrochen hatte, kam er zu Ǧunaid und wollte von neuem sein Schüler werden. Aber jener erwiderte brüsk: „Ich verkehre nicht mit Verrückten. Gemeinschaft erfordert Ge-

sundheit, und wo sie fehlt, ist das Ergebnis solch ein Benehmen, wie das deine" [3].

Natürlich kann ein Theologe auch fromm sein. Er kann mehr sein als das, er mag ausnahmsweise nicht nur ein selbständiger Denker sein, sondern auch eine ursprüngliche und schöpferische Persönlichkeit. Ḥallāǧ gehörte zu diesen großen Ausnahmen, und er bedeutet eine Wegmarke in der Geschichte der islamischen Mystik. Von ihm führt der Weg hin zu der weitschweifigen theosophischen Mystik, wo der große Name Ibn al-ʿArabī zu nennen ist, dessen Werke für den Religionshistoriker deswegen so außerordentlich interessant sind, weil sie so viel aus der vergangenen Welt der hellenistischen Mystik bewahrt haben. Vom religiösen Gesichtspunkt aus sind sie jedoch eine unfruchtbare Wüste oder vielleicht eher eine weglose Mondlandschaft. Von ihm geht auch der Weg hin zu der mystischen Selbstvergottung, zur Verehrung der Person des auserwählten geistlichen Führers, wie sie im späteren Sektenwesen, der Derwischreligion, so üppige Schößlinge treibt. Der mystische Sektenführer, der Scheich, der die lebendige Inkarnation der Gottheit ist und der seine Gläubigen oft mit brutalem Machtwillen, noch öfter mit einer raffinierten seelischen Tyrannei und manchmal einfach auch mit Kniffen und Taschenspielerkunststückchen lenkt, ist zweifelsohne einer der unsympathischsten Typen, welche die Religionsgeschichte kennt.

Meine erste persönliche Bekanntschaft mit dem Sufitum erfolgte auf ganz anderen Bahnen als denen der theologischen Systematik. Ich hatte das Buch eines gelehrten Sammlers aus dem 13. Jahrhundert „al-Jāfi 'ī", in die Hand bekommen: „Rauḍ ar-rajjāḥīn fī manāqib aṣ-ṣāliḥīn", „Der Myrtengarten. Von den Tugenden der Frommen". Dort stieß ich gleich im Anfang auf folgende Erzählung:

„Der Prophet Mohammed traf an der Kaʿba einen Beduinen, dessen einfache Frömmigkeit einen tiefen Eindruck auf ihn machte. Aber während sie sich unterhielten, kam Gabriel mit einer Offenbarung von Gott zum Propheten herab: ‚Sage zu dem Beduinen: Dein Vertrauen auf meine Gnade und Milde helfen dir nicht, denn morgen werde ich Rechenschaft von dir fordern über Großes und Kleines, bis zur Bastschnur und zum Schuhriemen'. Da fragte der Beduine: ‚Wird mein Herr wirklich mit mir Abrechnung halten?' ‚Gewiß wird er mit dir Abrechnung halten, wenn es sein Wille ist.' ‚Bei seiner Macht und Majestät: Wenn mein Herr mit mir Abrechnung über meine Sünde hält, so werde ich mit ihm Abrechnung über seine Vergebung halten. Wenn er mit mir wegen meiner Habgier abrechnet, so

will ich mit ihm über seine Freigebigkeit abrechnen.' – Da weinte der Prophet so, daß sein Bart naß wurde. Aber Gabriel stieg nieder mit einem Gruß von Gott: ‚Weine nicht, Mohammed! Die Engel, die meinen Thron tragen, vergaßen für eine Weile vor lauter Freude ihren Lobgesang. Sage zu deinem Bruder, dem Beduinen, er solle nicht mit mir Abrechnung halten, denn dann werde auch ich nicht mit ihm abrechnen'" [4].

Es war da in der schlichten Erzählung ein Ton, der tiefen Eindruck auf meine Sinne machte. Ich selbst hatte einfache, ungelehrte Männer in ähnlichen Worten den, alle Vernunft und Gesetzesreligion herausfordernden Widerspruch der göttlichen Vergebung erklären hören. Ich machte bald die Entdeckung, daß diese Geschichte die phantasiereiche Bearbeitung eines Wortes darstellte, das von einem der großen Lehrer des ältesten Sufitums, Abū Sulaimān ad-Dārānī, ausgesprochen wurde.

Frühere abendländische Verfasser hatten, wenn sie über das Sufitum sprachen, vor allem die überschwengliche Identitätsmystik im Auge, welche die großen persischen Dichter in eine so leuchtende poetische Form gekleidet haben: Die Schilderung des Weges, den die Gottesliebe bis zu ihrer Vereinigung geht, da die Seele, berauscht vom Trunk aus dem Becher der Liebe und geblendet vom unendlichen Licht, fühlt, wie ihr eigenes Wesen verschwindet und aufgelöst wird in dem Liebenden, dem Einen. Mein Interesse galt statt dessen dem Abū Sulaimān und seinen Zeitgenossen und Nachfolgern. Ich habe ihre Worte und Aussprüche gesammelt, welche die Darsteller und Theoretiker des Sufitums als dicta probantia angeführt haben, und ich tat dies in der wachsenden Überzeugung, daß wir das religiös Wesentliche, die schöpferische Idee zu diesem ganzen fesselnden Abschnitt in der Geschichte der Mystik, eigentlich bei diesen volkstümlichen Aposteln und Heiligen der Gottesliebe zu suchen haben.

In der Tat hatte die muslimische Mystik beim Auftreten von Ḥallāǧ ihren religiösen Höhepunkt bereits erreicht, der von den großen Namen Ḏū 'n-Nūn, Muḥāsibī und Ǧunaid gekennzeichnet wird. Während eines Zeitraumes von 150 Jahren, ungefähr von 750 bis 900 nach christlicher Zeitrechnung, 150–300 nach der muslimischen, hatte eine höchst bemerkenswerte Entwicklung stattgefunden. Die frühere asketische Frömmigkeit mit ihrem strengen und düsteren Diesseitsglauben, ihrer Weltverachtung und ihrer unfruchtbaren Askese wird verinnerlicht durch lebendige, brennende Gottesliebe und

zur Vereinigung mit Gott und zur Gottgleichheit – durch die vertieft durch die Entdeckung des Weges, den die Seele bis Verwandlung nach seinem Bilde – zurückzulegen hat. Diese Entwicklung ist es, die in al-Ġazzālīs großem Werk „Die Wiederbelebung der Religionswissenschaften" (Iḥjā 'ulūm ad-dīn) zusammengefaßt und kodifiziert ist. Damit hat die Frömmigkeit des Islams einen Höhepunkt erreicht, den sie später nicht mehr übertreffen und leider auch nicht beibehalten konnte.

Über diese 150 Jahre möchte ich schreiben, über ihre führenden Männer, die ich eben die ‚Klassiker der sufischen Mystik' genannt habe. Als ich dieses Thema wählte, geschah dies nicht nur mit Zweifel, sondern mit wirklicher Angst, und es erscheint mir jetzt fast rücksichtslos und aufdringlich, Interesse für Verhältnisse wecken zu wollen, die allem, was für uns aktuell ist, so unglaublich fern liegen. Wenn ich wenigstens mit Topfscherben oder Skulpturfragmenten einer verschwundenen Kultur gekommen wäre! Aber hier handelt es sich ja nur um Gedankensplitter, um etwas, woran Menschen geglaubt, wofür sie gebetet und worauf sie gehofft haben – in einem Lande und zu einer Zeit, die so weit und fern von uns liegen. Eine versunkene religiöse Welt möchte ich versuchen, lebendig zu machen. Aber es ist schon schwer genug, Interesse für die religiösen Fragen des Augenblicks zu wecken.

Und doch habe ich den Versuch gewagt. Es kommt daher, daß jene Gestalten mich von der ersten Stunde an, da ich ihre Bekanntschaft machte, fesselten und faszinierten. Ich erlebte beim Lesen ihrer Worte etwas, das zugleich neu und fremd – und doch wohlbekannt war. Ich blickte in die Züge eines Unbekannten, welche doch die eines Vertrauten waren, und stieß auf Aussprüche, die mich zwangen, nachdenklich und fragend meinen eigenen Glauben zu prüfen. Ich habe Strahlen aus einer Lichtquelle gesehen, die ich wohl kenne, die aber nur durch ein neues Medium gebrochen sind. Vielleicht darf ich sagen, daß es ein ähnliches Erlebnis war, wie Nathan Söderblom es gehabt haben muß, als er auf dem Sterbebett sein religionsgeschichtliches Testament mit den Worten formulierte:

„Ich weiß, daß Gott lebt, ich kann es durch die Religionsgeschichte beweisen!"

Wo liegen die Ursprünge des Sufitums? Ein Problem wird hier sichtbar, das für mich während dieser Studien wohl das brennendste von allen gewesen ist. Die Forschung ist lange daran vorübergegangen. Man hatte irgendwie den Eindruck, daß ein so seltsames Gewächs wie die sufische Mystik nicht gut auf dem kargen Boden des Islam hatte wachsen können. Einmal verwies man auf die Perser, die so etwas wie eine angeborene Vorliebe für mystische Religiosität gehabt haben sollen, dann wieder vermutete man einen Einfluß Indiens, des Buddhismus und der Religion des Veda, oder man dachte an die neuplatonische Mystik, die man zumindesten an Hand von arabischen Quellen studieren konnte.

Durch Massignon's glänzende Untersuchungen wurden diese unbestimmten Vermutungen dann plötzlich zurückgedrängt und überholt. Er hatte gezeigt, daß das Sufitum auf dem Boden des Islam gewachsen ist, Geist von seinem Geist und Wort von seinem Wort. Das mystische Erlebnis ist emporgewachsen und hat seinen Weg unter dem unablässigen Studium des Koran gefunden, und seine technischen Ausdrücke und allgemeinen Fragestellungen sind von daher entnommen. Schritt für Schritt können wir verfolgen, wie diese Anschauung emporgewachsen ist. Eine Generation von Frommen hat der anderen die Hand gereicht, und man kann sogar – meint Massignon – so weitgehende und vom Standpunkt des Islam kaum noch diskutable Lehren wie die des Ḥallāǧ auf rein muslimischem Boden bis zu ihrem Ursprung und ihrer Wurzel verfolgen.

Das ist zweifelsohne richtig. Und noch mehr: D a s ist es, was zuallererst über den Ursprung des Sufitums zu sagen ist. Vor einigen Jahrzehnten sah die religionshistorische Forschung ihre Aufgabe in erster Linie darin, Einflüsse und Einwirkungen fremder Religionen aufzuspüren, ebenso wie die Erforscher der Literaturgeschichte mit dem Scharfsinn von Detektiven die Bibliotheken der Dichter und ihre Anleihen bei anderen durchstöberten, um zu beweisen, was sie gelesen haben müssen oder zumindest gelesen haben konnten. Eine bedeutungsvolle Seite der wissenschaftlichen Aufgabe, aber nicht die einzige und auch nicht die wichtigste! Das Wichtigste, was darüber entscheidet, ob der ganze Stoff die Mühe und Arbeit des Forschers überhaupt wert ist, ist ja doch nicht das,

was eine Religion oder ihr Prophet von anderen entlehnt hat, sondern was er trotz aller Abhängigkeit im Einzelnen s e l b s t gewesen ist. Das Wichtigste ist doch, zur Quelle des Dichterischen und Schöpferischen und zu seinem eigenen Wesen vorzudringen.

Massignon hat die Frage nach der Beziehung zwischen Sufitum und Christentum nicht gelöst. Ihr gegenseitiges Verhältnis ist komplizierter, als wie er es ansah. Wenn der Koran wirklich Grund und Boden der Mystik ist, dann baut ja schon die koranische Frömmigkeit in wesentlichen Stücken auf *christlichem Boden!* Ich möchte glauben, daß sich die Forschung nun mit Recht darüber einig ist, daß diese koranische Frömmigkeit, gewissermaßen eine Übertragung aus der asketischen Frömmigkeit, der Mönchsreligion, die in den syrischen Kirchen jener Zeit zu Hause war, in arabische Sprache und arabische Vorstellungswelt genannt werden kann. Entscheidend ist indessen auch hier, daß diese Übertragung von einer Persönlichkeit durchgeführt wurde, deren religiöse Ursprünglichkeit man nicht unterschätzen darf: Von Mohammed, dem Gesandten Gottes.

Aber die Berührung zwischen Islam und Christentum war damit nicht abgeschlossen, daß die Rechtgläubigen ihren eigenen Koran bekommen hatten und sie die Christen nun nicht länger um ihre heiligen Schriften zu beneiden brauchten. Die arabische Eroberung ging mit der christlichen Bevölkerung in den eroberten Ländern sehr behutsam um. Die christlichen Kirchen hatten sich kaum über etwas zu beklagen. Im Jahre 650 konnte das Oberhaupt der nestorianischen Kirche schreiben: „Diese Araber vermeiden es nicht nur, das Christentum zu bekämpfen, sie empfehlen geradezu unsere Religion, ehren unsere Priester und heiligen Männer und beschenken die Klöster und Kirchen mit Gaben“ [5]. Die überraschende Auskunft, daß Priester und Mönche von den Eroberern besonders begünstigt wurden, ist sicher nicht aus der Luft gegriffen. In Ägypten waren die Mönche anfangs praktisch ganz von Steuern befreit, auch von der persönlichen Steuer, der ǧizja, die sonst jeder Christ und Jude zu zahlen hatte, um seine Religion frei ausüben zu können. Diese christenfreundliche Politik stimmte tatsächlich völlig mit dem eigenen Grundsatz des Propheten überein, wie er im Koran ausgesprochen ist:

„Wahrlich, du wirst finden, daß unter allen Menschen die Juden und die, welche Allah Götter zur Seite stellen, den Gläubigen am meisten feind sind, und wirst finden, daß

den Gläubigen diejenigen, welche sprechen: ‚Wir sind Nazarener', am freundlichsten gegenüberstehen. Das ist so, weil unter ihnen Priester und Mönche sind, und weil sie nicht hoffärtig sind". (Sure 5, 85.)

So haben Christen und Muslime lange friedlich zusammengewohnt. Die halbbarbarischen Eroberer waren anfangs darauf angewiesen, Schritt für Schritt von den Christen zu lernen, ihren neuen Herrschaftsbereich zu bewahren und zu verwalten. Gewiß hatten sie auch verschiedenes von ihrer Religion gehört. In den Bergen, an der Grenze zwischen bebautem Land und Wüste, wohnt der christliche Eremit in seiner grau-weißen, gemauerten Zelle. In der Regel ist der heilige Mann unwirsch und menschenscheu wie ein wildes Tier. Aber wem das Glück hold ist, der kann ihn einmal aus der Fensterhöhle seiner Zelle schauen sehen. Mit einer Mischung von Respekt und Neugier ruft man ihn an und versucht, mit ihm ins Gespräch zu kommen. Was in aller Welt bezwecken eigentlich diese Menschen, die sich darein finden, ein solches Leben zu führen? Unzählige Male hören wir von religiösen Gesprächen zwischen einem Mönch oder Eremiten, einem „rāhib" und einem Rechtgläubigen. Es besteht zwar die Schwierigkeit, daß man manchmal auch muslimische Asketen „rāhib" genannt hat[6], aber die Bezeichnung wird immer in übertragenem Sinne gebraucht. Der Mönch als solcher ist eine fremde, unarabische Erscheinung – er gehört mit dem Christentum zusammen. Rechtgläubige Asketen haben sich selbst, soweit ich sehen kann, nie so genannt. Das Wort wurde von Außenstehenden angewandt, denen die Ähnlichkeit zwischen ihren asketischen Übungen und der Praxis der christlichen Mönche besonders auffiel. Abū-Bakr-ibn-'Abd-ar-Rahmān wurde wegen seines vielen Betens der ‚rāhib' der Koreischiten genannt[7]. Malik ibn Dīnār hieß der ‚rāhib der Araber"[8], ebenso wie Ka'b al-Aḥbar der „Rabbiner (ḥabr) der Araber".

Aṣwad ibn Jazīd mühte sich ab mit Fasten und Gottesdienst, so daß er grün und gelb wurde. Als der Tod nahte, weinte er, und als man ihn fragte, warum er so betrübt sei, sagte er: ‚Sollte ich nicht betrübt sein? Wer hätte mehr Anlaß dazu als ich? Wahrlich, wenn mir Gott auch verzeihen würde, würde ich doch aus Scham vor ihm betrübt sein über das, was ich getan habe.' Der Erzähler fügt hinzu: ‚Er war nichts anderes als ein Mönch unter Mönchen'"[9].

Muwarriq „stand und betete wie ein rāhib. Wenn er im Gebet versunken war, war er der Welt ganz entrückt. Manchmal sagte er zu seiner Ehefrau: ‚Hast du etwas auf dem Herzen, so sage das jetzt, bevor ich aufstehe und bete'"[10].

Mit Unwillen erwähnt man das Tragen des Wollmantels, als einer Sitte, die dem Islam fremd ist.

„Abū ʿAlīja bekam eines Tages Besuch von einem Freund, der einen Wollmantel trug. Da sagte er: ‚Das ist Mönchssitte. Die Rechtgläubigen kleiden sich elegant, wenn sie einander Besuche machen‘“ [11].

So steht hier „rāhib“ im Gegensatz zum „Rechtgläubigen“. Das Wort bedeutet also in erster Linie den christlichen Mönch und Eremiten. Wird ein Rechtgläubiger so genannt, schließt das immer einen bewußten Vergleich – sei es in gutem oder in abfälligem Sinne – mit einer Erscheinung in sich ein, die dem Islam fremd ist. Eine Untersuchung des ganzen reichhaltigen Materials, das in den zehn Bänden der von Abū Nuʿaim gesammelten Heiligenbiographien Ḥiljat al-aulijā enthalten ist, zeigt, daß das Wort rāhib nur ausnahmsweise als allgemeine Bezeichnung für einen Asketen angewandt wird. Ḏū 'n-Nūn spricht von den vollendeten Heiligen, die Gott um Verzeihung bitten, noch ehe sie gesündigt haben, und die ihren Lohn erhalten, noch ehe sie Werke des Gehorsams vollbracht haben.

„Sie sind die gottesfürchtigsten unter den Mönchen, Könige unter den Dienern Gottes, Herrscher unter den Asketen auf Grund des reichlichen Regens, der auf ihre Herzen niederströmt, wenn sie auf ihrer Wanderung zu Gott vor Sehnsucht nach ihm Durst haben“ [12].

Wenn dagegen ein frommes junges Mädchen, das vor Sehnsucht nach dem himmlischen Freunde verschmachtet und dem deshalb ihre Verwandten den Rat erteilen, einen Arzt aufzusuchen, den Aḥmad ibn Abi 'l-Ḥawarī einen Asketen (rāhib) nennt, der Arzt ist [13], so will der Erzähler höchstwahrscheinlich damit andeuten, daß sie als Frau einen laienhaften Ausdruck gebraucht.

Man kann deshalb voraussetzen, daß – wenn in der christlichen asketischen Literatur von einem Gespräch zwischen einem Rechtgläubigen und einem rāhib gesprochen wird, es sich um einen christlichen Asketen handelt. Ganz sicher ist dies natürlich in dem Augenblick, wenn der Betreffende in einer Kirche, einem Kloster oder in einer Eremitenzelle auftritt. Die muslimischen Asketen haben in der Regel keine freistehenden Zellen bewohnt wie die christlichen Eremiten. „Die Mönchszelle des Rechtgläubigen“, so heißt es, „ist sein Haus, wo er seine Zunge, seinen Blick und seine Begierde im Zaum hält“ [14]. Dem entspricht es, daß sich manche Asketen in der Frühzeit des Islam in ihrem eigenen Hause eine Zelle oder einen unterirdischen Raum mauern ließen, wo sie zeit-

weise eine Art von amateurmäßigem Eremitenleben führten. Die Gespräche, die uns überliefert sind, spielen übrigens niemals auf die Lehren des Islam, auf Koranzitate oder dergleichen an. In der Regel ist es der Muslim, der sich vom Mönch geistliche Unterweisung holt, und die Weisheit, die dieser mitzuteilen hat, sind allgemeine Wahrheiten vom inneren Leben und dem Weg zu Gott. Ich wähle ein Beispiel aus, das von einem Asketen des 8. Jahrhunderts stammt:

„Ich traf einmal einen rāhib und fragte ihn: ‚Wird dir niemals bange vor der Einsamkeit?' Er antwortete: ‚Wenn du die Lieblichkeit der Einsamkeit gekostet hättest, würdest du dich von selbst danach sehnen. Einsamkeit ist der Anfang der Gottesverehrung'. ‚Was ist das erste, was du in der Einsamkeit findest?' ‚Friede vor dem Umgang mit Menschen und Sicherheit vor dem Bösen, das ihm folgt.' ‚Wann bekommt der Diener das Glück der Gottseligkeit zu kosten?' ‚Wenn seine Liebe zu Gott rein ist und wenn er aufrichtigen Herzens mit ihm verkehrt.' ‚Wann ist seine Liebe rein?' ‚Wenn sich alle seine Sorgen in dem einen Wunsche sammeln: Gott zu gehorchen'" [15].

Ein anderer frommer Mann traf einmal „in einer Kirche in Syrien" einen Mönch und erhielt folgende Ermahnung von ihm:

„Die brennendste Sorge für den, der liebt, besteht darin, ans Ziel seiner Wünsche zu gelangen, und die brennendste Sorge für den, der sich fürchtet, ist die, aus Furcht zur Sicherheit zu gelangen. Der eine wie der andere steht auf einem guten Weg, aber der erste ist fester in seiner Haltung und hat einen höheren Rang im Guten erreicht" [16].

Was den Glauben und die rituellen Pflichten betrifft, hat ein Rechtgläubiger seine maßgebende Richtschnur in der heiligen Schrift des Islam und der Tradition. Aber um die Mittel und Wege des asketischen Lebens zu erlernen, kann die Unterweisung der Mönche von Nutzen sein. Malik ibn Dinār, der selbst der „rāhib der Araber" genannt wurde, verschmäht es nicht, sich von den christlichen Mönchen belehren zu lassen:

„Ich sah einmal auf einem Berge einen Mönch und bat ihn: ‚Lehre mich etwas, was mir helfen kann, auf die Welt zu verzichten'. ‚Bist du nicht ein Mann, der den Koran und die Offenbarung (furqān) besitzt?' ‚Ja, aber ich wünsche, daß du mich etwas lehrst, was mich befähigt, auf die Welt zu verzichten.' ‚Wenn du zwischen dir und deinen Begierden eine Mauer aus Eisen setzen kannst, dann tu das'" [17].

Diese Gespräche enthalten nichts, was nicht auch ein rechtgläubiger Asket hätte sagen können, und wahrscheinlich ist die Begegnung mit dem Mönch in vielen Fällen eine bloße Erfindung. Die Verfasser der islamischen Erbauungsliteratur bedienen sich sehr oft einer besonderen literarischen Form,

um ihre Ermahnungen und Sinnsprüche interessant zu machen, so wie Prädikanten und Geistliche bei uns die fromme Anekdote verwenden, mit deren Wahrheitsgehalt es weder der Redner noch die Gemeinde so genau nimmt. Der Orientale hat eine besondere Vorliebe für das Romantische, das Fesselnde und Farbenfreudige. Der Fromme trifft beispielsweise auf seiner Wanderung in wilder Wüste im Dunkel der Nacht oder in Sturm und Unwetter ein junges, einsames und wehrloses Mädchen; aus einer Ruine kriecht ein alter Mann, dessen Augenbrauen über die Augen herabhängen und dessen Haut einem verschlissenen Stück Leder gleicht; mitten im Menschengewühl einer Großstadt trifft er einen schwarzen Sklaven, den das Volk für wahnsinnig hält und der sich auch so benimmt, und diesen Leuten legt man die erbaulichen Gedanken in den Mund, die man selbst gehabt hat. Der christliche Eremit stellte vermutlich auch eine geheimnisvolle und malerische Figur dar, die geeignet schien, sie in einem solchen Zusammenhang auftreten zu lassen.

Aber die Gespräche geben nicht immer nur fromme Allgemeinplätze aus der Vorratskammer des muslimischen Asketentums wieder. Oft hat der Mönch etwas zu lehren, das – wenn auch entstellt und mißverstanden – doch ein eindeutig christliches Gepräge trägt.

> „Ein frommer Mann begegnet einem Eremiten, der von seiner Zelle am Berghang auf ihn niedersieht. Er fragt ihn, weshalb er sich auf diese Weise eingeschlossen hat, und erhält die Antwort: ‚In unseren heiligen Schriften steht zu lesen, daß Adams Körper aus Erde und sein Geist aus dem Himmelreich erschaffen ist. Wenn man seinen Körper Hunger, Wachen und Blöße ertragen läßt, so sehnt der Geist sich heim nach der Stätte, von der er ausgegangen ist. Aber wenn man den Leib essen, trinken und schlafen läßt, so klammert er sich an den Platz, von dem er ausging und kennt nichts Besseres mehr als die Welt‘ “ [18].

Das ist – wenn auch in vergröberter Form – das Hauptmotiv der christlichen Mönchsaskese: Der im Körper gefesselte Geist gewinnt seine Freiheit in dem gleichen Maße, wie der Leib geschwächt wird. Die Gespräche zwischen Muslimen und christlichen Mönchen entbehren also keineswegs eines Wirklichkeitsgehaltes. Sie bezeugen jedenfalls, daß es der Islam während der ersten Jahrhunderte tatsächlich gewagt hat, von der christlichen asketischen Frömmigkeit zu lernen.

Muslimischen Gottsuchern ist es schon in der Frühzeit des Islam aufgefallen, welche Verehrung die Christen den ‚Helden und Virtuosen des asketischen Lebens‘ entgegenbrachten.

„Ich habe die Gotteserkenntnis von einem Mönch namens Abba Simeon gelernt. Ich suchte ihn in seiner Zelle auf und sagte zu ihm:

‚Abba Simeon, wie lange hast du in dieser Zelle gelebt?' Er antwortete: ‚70 Jahre lang.'

‚Und was ist deine Speise?'

‚O ḥanīf, was veranlaßt dich, danach zu fragen?'

‚Ich möchte es gern wissen.'

‚Nun denn: eine Erbse jede Nacht.'

‚Und was stärkt deine Seele so, daß du dich nur mit einer Erbse begnügen kannst?'

‚Siehst du das Kloster dort vor dir? Einmal im Jahr kommen die Mönche zu mir, schmücken meine Zelle, umwandeln sie in einer Prozession und erweisen mir Ehre. Jedes Mal, wenn meine Seele lässig und träge in ihren Andachtsübungen wird, denke ich an jene Stunde. Und dann vermag ich die Mühe eines Jahres für die Herrlichkeit dieser einen Stunde zu ertragen. Versuche auch du, die Mühe einer Stunde für eine ewige Herrlichkeit auszuhalten.'

So flößte er meinem Herzen Ehrfurcht vor der Gotteserkenntnis ein. Schließlich sagte er:

‚Hast du genug bekommen, oder begehrst du noch mehr?'

‚Ja.'

Da gab er mir einen Napf, in dem 20 Erbsen lagen, und sagte zu mir:

‚Geh hinab ins Kloster. Die Leute haben gesehen, was ich dir gegeben habe.'

Ich ging, und als ich das Kloster betrat, versammelten sich die Christen um mich und fragten:

‚O ḥanīf, was hat der Scheich dir gegeben?'

‚Etwas von seiner Nahrung.'

‚Was wirst du damit tun? Wir haben mehr Recht darauf, als du. Nenne deinen Preis!'

‚Zwanzig Dinare.'

Sie bezahlten mir also zwanzig Dinare, und ich kehrte zu dem Alten zurück, der fragte:

‚Was hast du mit den Erbsen gemacht?'

‚Ich habe sie verkauft.'

‚Für wieviel?'

‚Für zwanzig Dinare.'

‚Damit hast du Unrecht getan. Wenn du zwanzigtausend verlangt hättest, hätte man es dir auch bezahlt. Sieh, solch ein großes Ansehen hat der, welcher Ihm dient. Wende dich, o ḥanīf, ganz deinem Herrn zu und unterlaß dies Kommen und Gehen'" [19].

Abba Simeon deutet in seinen letzten Worten an, daß er insgeheim Muslim ist und auf seine christlichen Anhänger als Irrgläubige herabsieht. Der fromme Erzähler fühlte sich gedrungen, den Vorgang so darzustellen, um zu erklären, wieso ein Rechtgläubiger von einem Christen Weisheit und Inspiration empfangen könne. Früher hielt man eine solche Vorsicht nicht für notwendig, denn die Lehre des Koran ermöglichte gegen-

über fremden Religionsgemeinschaften wie den ahl al-kitāb, den „Schriftbesitzern", die weitgehendste Duldsamkeit. Alle, die treu ihrem Propheten folgen, mag er nun Jesus, Moses oder Mohammed heißen, sind dem Koran zufolge rechte Gottesverehrer. Die besonderen rituellen Gebote, die jede Gemeinde zu halten hat und die untereinander ganz verschieden sein können, berühren nichts Wesentliches. Judentum, Christentum und Islam wären im Grunde also eins. Aber das wirkliche Verhältnis zu Juden und Christen ist doch ein anderes. Schon der Koran lehrt, daß sich die meisten Juden und Christen nicht an die Offenbarung halten, die ihnen zuteil wurde, sondern sie verändert und verfälscht haben.

Die geistige Verwandtschaft, wie sie die Asketen des Islam mit den christlichen Eremiten empfanden, und die tatsächliche Übereinstimmung in Leben und Lehre haben fromme Muslime so zu erklären versucht, daß die christlichen Eremiten eben ein Überbleibsel der ursprünglichen Gemeinde Jesu seien, die den rechten Glauben unverfälscht bewahrt haben und sich deshalb in voller Übereinstimmung mit dem befinden, was das heilige Buch des Islam lehrt.

Dem sufischen Verfasser at-Tirmiḏī zufolge hat Ibn ʿAbbās gelehrt, das Eremitentum sei nach Jesu Tod entstanden, als tyrannische Könige das Evangelium und die Tora verfälschten. Einige beherzte Christen hatten sich damals ihrem Unterfangen widersetzt und erklärt:

„Wer sich nicht an das hält, was Gott offenbart hat, ist ein Ungläubiger."

Als Abū Bakr seine Armeen in Syrien einmarschieren ließ, soll er öfter folgenden Befehl gegeben haben:

> „Ihr werdet Menschen finden, die sich in Zellen eingeschlossen haben. Laßt sie in Frieden – sie haben sich Gott zuliebe eingeschlossen. Ihr werdet auch andere finden, denen der Satan sein Malzeichen auf die Stirn gesetzt hat. Schlagt ihnen den Kopf ab, wo immer ihr sie auch finden mögt" [20].

Die Mönche mit ihrer Tonsur, die keine Geduld besaßen, in der Einsamkeit auszuharren, sondern aus ihren Zellen ausrückten, haben dadurch bewiesen, daß sie Kinder des Teufels sind. Ihnen gegenüber soll man keine Schonung walten lassen.

Auch Ḫālid ibn Jazīd, ein Asket aus dem 1. Jahrhundert, war der Ansicht, die Eremiten oder zumindesten manche von ihnen seien Christen, die dem ursprünglichen, wahren und mit dem Islam durchaus zu vereinbarenden Bekenntnis angehörten. Sie hätten ihre Zuflucht zu den Zellen in der Wildnis genommen, um nicht die verhaßte Lehre annehmen zu müssen,

daß Gott einen Sohn habe. Er berichtet von einem dramatischen Zusammentreffen mit solchen Eremiten und ihrem Oberhaupt. Sie leben in einer unzugänglichen Ödmark auf der Ǧazīra [20b]. Man erzählt phantastische Legenden von diesen wahren Christus-Jüngern. „Die Wohnungen des Volkes ʿĀd" sind eine Sagenstadt irgendwo in den unbekannten Weiten des inneren Arabien und eine Art Blocksberg für heilige Personen, welchem Glauben sie auch angehören mögen. Dort hat nach der Legende Sahl ibn ʿAbdallāh „einen der Jünger Christi" getroffen.

„Er trug einen Wollmantel, der ganz neu aussah, aber er sagte zu mir: ‚Diesen Mantel habe ich seit Christi Tagen getragen.' Als ich mich darüber wunderte, sagte er: ‚Es ist nicht der Körper, der die Kleider abnutzt, sondern es ist der Gestank der Sünde und der unerlaubten Speise'" [21].

Zur Omajjadenzeit herrschte überhaupt eine nicht nur tolerante, sondern vielerorts, besonders in asketischen Kreisen, geradezu wohlwollende Einstellung den Christen gegenüber. Noch von Muḥammed ibn Jūsuf al-Iṣbahānī (st. 184/801) wird erzählt: Wenn er einen Christen sah, ehrte er ihn und schenkte ihm Gaben, um ihn für den Islam zu gewinnen [22]. Verschiedene Fromme hielten es für zulässig, ihre christlichen Freunde mit dem Friedensgruß SALĀM zu begrüßen, der sonst nur den Rechtgläubigen vorbehalten ist [23]. Ein Mann hatte seinen Augenarzt getroffen, der Christ war, und hatte ihn in der Eile mit einem SALĀM begrüßt. Er beriet sich daraufhin mit Naḫāʿī (st. 95/714), und dieser erklärte ohne Zögern:

„Es liegt nichts Unrechtes darin, daß Du SALĀM zu ihm sagst, wenn du etwas mit ihm zu tun hast, oder wenn Freundschaft zwischen euch herrscht."

Eine solche Unbefangenheit erregte Aufsehen und hat später den Verfassern von Heiligenlegenden verschiedentlich Kopfzerbrechen verursacht. Es ginge nicht an, meinte man, mit SALĀM zu grüßen, sondern es sei besser, etwas allgemeineres, etwa „Wie geht es?" oder dergleichen zu sagen [24].

Anerkennung und Wertschätzung seitens christlicher Autoritäten werden sehr hoch geschätzt.

„Als Sufjān aṯ-Taurī einmal krank war, ging sein Neffe mit einer Harnprobe zu einem heilkundigen Klostervorsteher. Dieser meinte: ‚Das kann nicht der Harn von einem Hanifen * sein.' Er besuchte den Kranken, befühlte seinen

* Ḥanīf ist die Bezeichnung, welche die Mönche ihren muslimischen Kollegen gegenüber anzuwenden scheinen. Der Ausdruck deutet die dogmatische Voraussetzung für eine geistige Vertrautheit zwischen Christen und Muslimen an: Ḥanīf ist

Magen, untersuchte seinen Schweiß und äußerte dann: ‚Ich habe nicht geglaubt, daß so etwas unter Hanīfen vorkäme: Das ist ein Mann, dessen Leber (= Herz) die Sorge verzehrt hat'" [25].

Das war also gewissermaßen ein Zeugnis von zuständigster Seite. Es wurde auch als Ehrentitel für einen frommen Asketen angesehen, von christlichen Mönchen „Jesu Freund" genannt zu werden [26].

Das Bewußtsein geistiger Verwandtschaft mit dem Christentum oder eher mit der Form des Christentums, die man als die ursprüngliche und rechte betrachtete, kommt auch in der dominierenden Stellung zum Ausdruck, wie sie Jesus in den Aussagen und den Vorstellungen der Asketen einnimmt. Die Propheten, die hier in meist frei erfundenen frommen Legenden und Worten genannt und erwähnt werden, sind Jesus, Moses, David und Johannes der Täufer in der hier aufgeführten Reihenfolge. Jesus steht unter den vieren an erster Stelle, und man kann ohne Übertreibung sagen, daß er für die wirkliche Frömmigkeit in asketischen Kreisen weit mehr bedeutet, als der Prophet des Islam, wenn man von Muhammeds Stellung als Urquelle und Garant für die hochgeschätzte und streng befolgte Tradition, die Sunna, absehen will. Die Asketen der ältesten Zeit sind nämlich im allgemeinen streng sunnatreu. Jedenfalls hat die spätere Auswahl und Bearbeitung der Hagiographen alle Spuren einer freieren Einstellung ausgemerzt.

Das Wissen von Jesu Leben und Wirksamkeit wuchs während der ersten Jahrhunderte weit über die verwirrten und apokryphen Angaben hinaus, wie sie der Koran mitteilt. Folgende Züge aus Jesu Leben, welche die asketische Tradition kennt, sind neu für den Islam: Die Erzählung von den weisen Männern, die Flucht nach Ägypten, Jesus siedelt sich in Nazareth an, die Versuchung, Jesus beruft seine Jünger, Jesus geht auf dem Wasser, die Auferweckung des Lazarus, die Tempelreinigung und, wie wir im folgenden sehen werden, Jesu Leiden, Himmelfahrt und Auferstehung.

Wie es scheint, hatten die frühen Asketen im Islam ein nicht unbedeutendes Wissen um die Jesusgestalt der Evangelien – oder sie konnten es jedenfalls haben. Es ist jedoch auffallend, welche verhältnismäßig unbedeutende Rolle diese

nämlich gerade ein Anhänger der wahren prophetischen Religion, deren Bekenner trotz aller Verschiedenheit in äußeren Formen im Glauben eins sind.

Züge für die Formung *des* Jesusbildes gespielt haben, wie es wirklich im Glauben der frommen Muslime lebte. Der mohammedanische Christus ist in erster Linie der große Asket, das Idealbild des Heiligen, der losgelöst von allen irdischen Bedürfnissen und Banden umherwandert und unter freiem Himmel schläft, mit einem Stein als Kopfkissen. Ebenso wie der Bhikšu nimmt er kein Geld mit auf die Wanderung, aber im Gegensatz zum buddhistischen Mönch, der doch seinen Seiher und seine Almosenschale besaß, hat er überhaupt keine Geräte oder Habseligkeiten und bettelt auch nicht um sein tägliches Brot. Er nimmt das, was die Natur ihm bietet: Wasser aus der Quelle und Gewürze, wie sie die Feldmark wachsen läßt.

In einer weit verbreiteten Überlieferung heißt es:

„Jesus hob niemals etwas von der Abendmahlzeit bis zum Morgen oder von der Morgenmahlzeit etwas bis zum Abend auf. Er aß vom Laube der Bäume und trank Regenwasser, kleidete sich in Sacktuch oder Fell und brachte die Nacht dort zu, wo er sich gerade befand, wenn es Abend wurde. Er sagte: ‚Jeder Tag hat seinen von Gott bestimmten Aufenthalt'."

Nach Ka'b al-Aḥbar

„trug er langes Haar und salbte niemals sein Haupt. Er ging barfuß, besaß kein Haus, benutzte weder Schmuck noch Hausrat, feine Kleider oder Münzen und führte nur Speise für einen Tag mit sich. Da, wo er sich befand, wenn die Sonne unterging, stellte er sich hin und betete bis zur (Morgen)dämmerung".

Er bewies also den höchsten Grad von Weltentsagung.

„Anfangs führte er einen Kamm und einen Napf mit sich. Aber eines Tages sah er einen Mann, der seinen Bart mit den Fingern kämmte. Da legte er den Kamm fort. Ein andermal sah er einen Mann, wie er Wasser direkt aus einem Bache trank, und da legte er auch die Schüssel fort" [27].

Jesus ist überhaupt der ideale Asket und Mystiker.

„Die Jünger fragten Jesus: ‚Gibt es etwas auf Erden, das dir gleich wäre?' Er antwortete: ‚Ja – der, dessen Rede das Denken an Gott ist, dessen Schweigen Versenkung und dessen Anblick eine Ermahnung für die Seelen ist'" [28].

Nebenbei gesagt wußte man auch ganz gut, wie Christus aussah. Er war „ein Mann mittlerer Größe, rot mit einem Anflug ins Weiße, trug glattes Haar und hielt das Haupt seitwärts geneigt" [29]. Zu Anfang des 9. Jahrhunderts wird ein Mann namens Abū Ḏarḥ erwähnt, der Jesus, dem Sohn der Maria, unter allen Menschen am meisten geähnelt habe [30]. Wir wissen leider nicht, wie Abū Ḏarḥ ausgesehen hat, aber vermutlich

hat er dem wunderbaren Christusporträt ähnlich gesehen, das König Abgar von Edessa – nach den Thaddäusakten – besessen haben soll und das zahlreichen Beschreibungen des wirklichen Aussehens Christi zugrunde liegen soll.

Die asketische Frömmigkeit kann ganz einfach die Bezeichnung tragen „Den Weg Christi befolgen". In einer Überlieferung, die im streng-feierlichen und orakelhaften Stile der schiitischen Propaganda gehalten ist, erzählt Nauf al-Kalbī:

„Ich sah 'Alī eines Abends heraustreten und die Sterne betrachten. Darauf sagte er: ‚Schläfst du, Nauf, oder schaust du aufmerksam hin?'

‚Ich sehe, o Herrscher der Rechtgläubigen.'

‚O Nauf, selten sind die, welche dieser Welt entsagen und sich nach der kommenden sehnen. Das sind solche, welche die Erde als Schlafmatte, ihren Staub als Ruhelager, ihr Wasser als Parfüm und den Koran und das Gebet als Mantel und Kleidung benutzen. Sie gebieten der Welt, dem Weg Christi zu folgen'" [31].

Aber bei der mohammedanischen Jesusgestalt finden wir auch andere Züge. Mögen sie auch nicht direkt aus der neutestamentlichen Tradition übernommen sein, so zeigen sie doch deutlich ihre innere Verwandtschaft mit den Evangelien. Jesus ist der erste unter den Asketen, und doch nicht ein Asket wie alle anderen. Obwohl streng gegen sich selbst, ist er voll Barmherzigkeit anderen gegenüber.

Malik ibn Dīnār gibt ein vermeintliches Jesuswort wieder:

„Schau nicht auf die Sünden der Menschen, als seist du ihr Herr, sondern schau auf den, der selbst ein Diener ist. Es gibt zwei Arten von Menschen: Solche, die (von Leiden oder Sünde) heimgesucht werden und solche, die gesund sind. Sei barmherzig zu den Heimgesuchten und danke Gott für die Gesunden" [32].

Daß Jesus einen Blick für das Gute auch bei denen hat, die von anderen verachtet und verabscheut werden, wird symbolisch in einer wohlbekannten Erzählung ausgedrückt, die ebenfalls von Malik ibn Dīnār herstammt:

„Jesus und seine Jünger gingen an einem toten Hunde vorbei. Die Jünger sagten: ‚Er stinkt so widerwärtig!' Aber Jesus sagte: ‚Seine Zähne sind so weiß!' Auf diese Weise ermahnte er sie, nichts Schlechtes von jemandem zu reden" [33].

Vor allem ist Jesus den Sündern gegenüber barmherzig:

„Man sah ihn einmal aus dem Hause einer Dirne herauskommen und sagte zu ihm: ‚O du Geist Gottes, was tust du bei einer solchen Frau?' Aber er antwortete: ‚Der Arzt muß die Kranken besuchen'" [34].

Der Sünder, der Buße tut und sich bessert, ist in Gottes Augen ebenso gut wie der Gerechte, der stolz und hochmütig ist. Das

Lob der Demut und die Gefahren des geistigen Hochmuts werden in einer originellen arabischen Variation über das Thema Pharisäer und Zöllner geschildert:

„Jesus und einer von seinen Jüngern gingen einmal an einem Räuber vorbei, der in seinem Felsennest auf der Lauer lag. Als der Räuber sie sah, gab ihm Gott ein, daß er Buße tun solle. Er dachte: Hier ist nun Jesus, Sohn der Maria, Gottes Geist und sein Wort, und hier ist dieser Jünger von ihm. Aber was bist du, Elender? Du bist ein Räuber unter den Kindern Israels. Du hast im Hinterhalt an den Wegen gelegen, hast den Menschen ihr Eigentum genommen und ihr Blut vergossen. Er stieg also vom Berg herunter, erfüllt von Reue über das Leben, das er gelebt hatte. Als er Jesus und den Jünger gefunden hatte, sprach er zu sich selbst: Du willst mit ihnen zusammengehen? Das bist du nicht wert. Geh hinter ihnen her – wie ein Frevler und Sünder mußt du gehen. Als sich der Jünger nun umwandte und den Räuber wiedererkannte, dachte er: Sieh diesen elenden Schurken, der hinter uns hergeht! Aber Gott sah die Gedanken ihres Herzens: Bei dem einen Reue und Bußfertigkeit – bei dem anderen Hochmut und Verachtung, und sandte eine Offenbarung zu Jesus herab: Sage dem Jünger und dem Räuber, daß die beiden ihre frommen Werke noch einmal von vorn anfangen müssen. Denn alles, was der Räuber früher verbrochen hat, habe ich ihm vergeben, weil er bereute und Buße tat, und alle vorhergegangenen frommen Werke des Jüngers haben ihren Wert verloren, weil er stolz über sich selbst war und den Bußfertigen verachtete“ [35].

Demut ist für Jesus die Tugend vor anderen.

„Er sagte zu den Kindern Israels: ‚Wo wächst die Saat?‘ ‚Im Staube.‘ ‚Wahrlich ich sage euch: Die Weisheit kann nur in einem Herzen wachsen, das wie Staub geworden ist‘“ [36].

Bevor man andere ermahnt, muß man sein eigenes Herz erforschen.

„Gott offenbarte Jesus: ‚Ermahne zuerst dich selbst, und wenn du dir die Ermahnung zu Herzen genommen hast, dann magst du auch andere ermahnen. Handelst du umgekehrt, dann sollst du dich vor mir schämen‘“ [37].

Jesus muß sich also ebenso wie andere mit Fehlern behaftete Menschen zuerst selbst prüfen. In manchen asketischen Kreisen hat man aber schon frühzeitig der Lehre von der Sündlosigkeit Christi gehuldigt. Von gewissen irdischen Begierden ist Jesus schon auf Grund seiner übernatürlichen Geburt ausgenommen: So begehrt er keine Frauen, nachdem er keinem menschlichen Samen entsprossen ist [38].

Sonst wird die Sündlosigkeit nicht mit der übernatürlichen Empfängnis in Zusammenhang gebracht. Durch Gottes besonderes Eingreifen wurden Jesus und Maria davor bewahrt, von

der Sünde angesteckt zu werden, die andere Menschen befleckt. Der Prophet Mohammed hat Abū Huraira zufolge einmal gesagt:

„Der Satan rührt jedes Kind an, das geboren wird, und wenn er es anrührt, erhebt das Kind seine Stimme und schreit. So geschah es mit allen Kindern, außer Maria und Jesus. Lies Gottes Wort: Ich werde sie und ihre Nachkommen vor jedem verfluchten Satan beschützen."

Qatāda erzählt, der Satan steche jedes neugeborene Kind mit einem Spieß in die Seite, aber als Maria und Jesus geboren wurden, ließ Gott einen Vorhang dazwischen fallen. Der Speerstoß des Teufels traf den Vorhang und drang nicht bis zum Kinde durch [39].

Jesus vergalt nicht Böses mit Bösem, keine Schmähungen und harten Reden mit gleicher Münze.

„Jesus, Sohn der Maria, ging einmal an Menschen vorbei, die ihn schmähten. Er setzte seinen Weg fort und begegnete anderen, die ihn ebenso beschimpften. Aber jedes Mal, da er bösen Worten begegnete, antwortete er nur gute Worte. Da sagte einer seiner Jünger: ‚Je mehr Schlechtes man zu dir sagt, um so mehr Gutes antwortest du. Das ist ja, als ob du selbst das Volk gegen dich aufhetzen und es ermuntern wolltest, dich zu schmähen.' Aber Jesus antwortete: ‚Ein Mensch gibt anderen das, was er selbst in sich hat'" [40].

Die Erzählung schärft den Satz ein: „Segnet die, die euch fluchen", und spielt gleichzeitig auf ein anderes Wort des Evangeliums an: „Ein guter Mensch bringt aus dem guten Vorrat seines Herzens Gutes hervor, aber ein schlechter Mensch das, was Böse ist."

Jesus ist ebenso streng in seiner Askese wie Johannes. Aber im Gegensatz zu Johannes, der unfreundlich und von düsterem Ernst ist, ist Jesus fröhlich, freundlich und zugänglich.

„Jesus und Johannes begegneten einander, und Jesus lachte Johannes entgegen und streckte ihm die Hand hin. Da sagte Johannes: ‚Mein Cousin, wie kommt es, daß ich dich lachen sehe, als ob du dich schon vor Gottes Strafe sicher fühltest?' Jesus antwortete: ‚Und wie kommt es, daß ich dich die Stirn runzeln sehe, als ob du schon an der Erlösung verzweifeltest?' – Da offenbarte Gott ihnen beiden: ‚Der von euch ist mir der liebste, der am frohesten und freundlichsten zu seinem Nächsten ist'" [41].

Worte und Aussprüche Jesu kommen in der frommen Literatur des Islam sehr zahlreich vor. In den meisten Fällen weisen die angeblichen Jesusworte keine Spur von etwas Neutestamentlichem oder überhaupt Christlichem auf – sie geben lediglich die religiösen Gedanken des Islam wieder und ge-

brauchen dessen theologisches Vokabular. Aber nicht allzu selten gibt es auch Ausnahmen.

Der neutestamentliche Stoff ist offensichtlich auf dem Wege der mündlichen Tradition in den Islam eingedrungen. Als Mohammed seine ersten Offenbarungen erhielt, war er sicher nicht des Lesens und Schreibens kundig. Er erklärt ausdrücklich: „Vor ihm (dem Koran) lasest du keine Schrift und schriebst nichts mit eigener Hand" (Sure 29, 47). Das Wort „Schrift" bedeutet jede schriftliche Urkunde, entweder Buch oder Brief. Der Prophet konnte also weder lesen noch schreiben. Dies ist für ihn selbst ebenso wie für gläubige Muslime der entscheidende Beweis dafür, daß der Koran göttlichen Ursprungs ist. Wenn ein Mann, der des Lesens und Schreibens völlig unkundig ist, eine Schrift bringt, die alle anderen an Klarheit, Schönheit und Ausdruckskraft übertrifft, so kann sie – meint man – nicht von ihm selbst herrühren. Sie muß von Gott gekommen sein. Die Annahme, Mohammed habe sich hier unwissender gestellt, als er wirklich gewesen ist, was konfessionelle oder rationalistische Polemik bisweilen glaubhaft zu machen suchte, ist der modernen Religionswissenschaft nicht mehr möglich, die über die psychologische Art und die Bedingungen der Inspiration besser Bescheid weiß. Mohammed muß selbst fest davon überzeugt gewesen sein, daß das, was er vortrug, wirklich Gottes eigenes Wort war, das ganz ohne sein persönliches Mitwirken zu ihm gekommen sei. Es ist sonst unerklärlich, wie er anderen dieselbe absolute Gewißheit hätte eingeben können. H. S. Nyberg weist darauf hin, daß Mohammed mit der Buchstabenmystik vertraut gewesen sein müsse, die in den halbchristlichen Sekten seiner Zeit eine gewisse Rolle spielte, und daß er die Buchstaben gekannt haben müsse[42]. Wahrscheinlich hat er sich auch allmählich eine gewisse Übung im Lesen angeeignet. Seine Widersacher bemerken in einer späteren Sure aus Medina: „Es sind nichts anderes als alte Schriften, die er aufgeschrieben hat. Sie werden ihm früh und spät diktiert" (Sure 25, 5). Daraus scheint hervorzugehen, daß Mohammed nach der Ansicht seiner Gegner nun des Lesens kundig gewesen sei, und er selbst bestreitet in diesem Punkt ihre Auffassung nicht. Dagegen kann er sich mit gutem Gewissen gegen ihre Anklagen wehren. Seine Lesekunst hat sich jedenfalls nicht auf die biblischen Schriften erstreckt. Er hat auch keine diktierten Übersetzungen aufgeschrieben. Die Sache verhielt sich anders. Was er bei Gesprächen mit Christen und Juden hörte, griff seine schöpfe-

rische Phantasie auf und gab es in mehr oder weniger freier Form wieder. Sein Buch ist wirklich sein geistiges Eigentum.

Für seine nächsten Nachfolger war die Sachlage kaum eine andere. Die Kunst des Lesens und Schreibens stand damals bedeutend höher im Kurs als heute, aber die biblischen Schriften scheinen im großen ganzen eine in sich geschlossene Welt gewesen zu sein. Und für diejenigen, die gewisse Kenntnisse hatten oder gehabt haben konnten, z. B. Neubekehrte, die in christlicher oder jüdischer Umgebung aufgewachsen waren, war es stets ein gewagtes Unternehmen, biblische Texte wortgetreu wiederzugeben: Man konnte leicht mit den Aussagen des Korans über Tora und Evangelium in Konflikt geraten. Was man über die Bücher der Schriftvölker mitzuteilen hatte, beruhte jedenfalls in der Hauptsache auf mündlicher Überlieferung, und wo eine solche nicht vorhanden ist, vertraute man der frommen Phantasie noch unkritischer als Mohammed selbst. Auch die Geschichtenerzähler aus dem Volk (quṣṣāṣ), die in den Moscheen Scharen von eifrigen Zuhörern um sich zu sammeln pflegten, hatten sich auf Prophetenlegenden und biblische Geschichten spezialisiert. Zu ihrer Rechtfertigung ist allerdings zu sagen, daß sie in älteren Zeiten nicht nur den Zweck verfolgten, andere zu unterhalten, sondern vor allem den, durch rührende und fesselnde fromme Erzählungen die Zuhörer zu erbauen – ebenso wie Volksprädikanten dies noch heute zu tun pflegen.

Einer der besten Kenner biblischer Verhältnisse in der ersten Generation nach Mohammed war Ka'b al-Aḥbar, der unter der Regierung des Kalifen 'Uṯmān (644–655) starb. Was er zu berichten hat, entstammt offenbar zum guten Teil seiner eigenen Phantasie. Ein langes Gespräch zwischen Gabriel und Abraham, ein nicht weniger ausführliches Referat der Gespräche, die Mose mit Gott auf dem heiligen Berge geführt hat, und anderes im gleichen Stil ist offenbar reine Dichtung im Stile der frommen Erzähler und sollte vermutlich niemals dazu dienen, eine Wirklichkeit in historischem Sinne wiederzugeben. Sie sind auch in Stil und Inhalt rein muslimisch, wenn auch einzelne Züge eine gewisse Bekanntschaft mit christlichen Apokryphen erkennen lassen. Wenn Gabriel beispielsweise Adam als „Heiliger Geist" anredet, denkt man unwillkürlich an irgendeine gnostische Adamsschrift. Ein großer Teil seines Materials besteht aus Legenden: Von Abraham und dem Todesengel, von Josephs Grab, von Gog und Magog, vom Höllenwächter und dergleichen [43]. Eine Legende erzählt

beispielsweise, wie Jesus einen Totenschädel findet und den Toten mit Gottes Zulassung auferweckt. Dieser findet sich sogleich wieder in die Situation versetzt, in der er das irdische Leben verließ: Auf dem Weg zum Markt mit einem Bund Gemüse, und er kann sich überhaupt nicht vorstellen, daß er tot gewesen sein soll. Er glaubt, nur einen Augenblick eingeschlafen zu sein [44]. Die Legenden *können* natürlich späten christlichen Apokryphen oder der jüdischen Haggâda entnommen sein – das ganze Material verdient jedenfalls eine sagengeschichtliche Untersuchung.

Aber in Ka'b's jüdischen Anekdoten begegnet man – wenn auch selten – auch echten biblischen Nachklängen.

„Zwei Männer kamen an das Tor einer Moschee. Der eine trat ein, aber der andere trat nicht ein, sondern sagte: ‚Solch ein Mensch wie ich ist nicht wert, in das Haus meines Herrn einzutreten.' Da offenbarte Gott einem der Propheten Israels: ‚Sieh, ich habe ihn gerecht gemacht, weil er sich so demütigte'" [45].

Das Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner wird hier erzählt, scheinbar ohne daß Ka'b darum weiß, daß es von Jesus stammt.

Mit gleicher oder noch größerer Freiheit wird ein anderes neutestamentliches Wort wiedergegeben:

„Moses hat gesagt: ‚Ihr kleidet euch in Mönchstracht, aber eure Herzen sind die von Gewaltmenschen und heulenden Wölfen. Wollt ihr ins Himmelreich kommen, so tötet eure Herzen Gott zuliebe'" [46].

Das Wort aus Matthäus 7, 15 wird also dem Mose in den Mund gelegt. Überhaupt beruft sich Ka'b als Quelle für seine biblischen Zitate niemals auf das Evangelium oder auf Jesus selbst. Das geschieht vielleicht ohne Absicht. Die ältere asketische Literatur unterscheidet oft nicht klar zwischen Tora und Evangelium. Man denkt sich, daß Jesus als israelitischer Prophet auch an der jüdischen Offenbarungsurkunde mitwirkte. Dagegen ist es vielleicht kein Zufall, daß sich mehrere der jüdischen Worte, die er anführt, sowohl im Alten als auch im Neuen Testament wiederfinden. Das Jesajawort vom Gottesknecht wird als eine Weissagung auf Mohammed in der Tora angeführt:

„Mohammed ist mein Knecht, der Vertraute, der Auserwählte. Er ist nicht hart oder grob, er wird nicht auf den Märkten schreien. Er vergilt nicht Böses mit Bösem, sondern ist versöhnlich und verzeihend" [47].

Die Quelle kann Jesaja 42, 1–2 oder Matth. 12, 18 sein. Als „in der Tora geschrieben" werden folgende Worte angeführt, die von Micha 7, 6 oder Matth. 10, 35 stammen können:

„Die schwersten Feinde eines frommen Mannes sind seine eigene Familie, und seine Nächsten sind seine Widersacher“ [48].

Spuren aus dem Neuen und Alten Testament finden sich in einer eschatologischen Aussage darüber, wie

„Konstantinopel sich über Jerusalems Untergang freute, mächtig und hochmütig wurde und die Stolze und Übermütige genannt wurde. Sie sagte: ‚Wenn Gottes Thron auf die Meere gegründet ist, so sind die Meere auf mich gegründet‘. Aber Gott versprach, sie noch vor dem Gerichtstage zu strafen. Er sagte: ‚Wahrlich, ich werde dir deinen Schmuck und deine Seide abnehmen und dich wüst lassen, so daß niemand mehr einen Ruf in dir erheben soll. Niemand soll mehr auf deinen Mauern stehen, niemand außer Schakalen in dir wohnen, nichts soll in dir wachsen außer Steinen und stachligen Büschen, und nichts will ich zwischen dir und dem Himmel lassen. Drei Arten von Feuer will ich über dich kommen lassen: Feuer von Pech, Feuer von Teer und Feuer von Erdöl. Und ich will dich verstümmelt und kahl lassen, und dein Rufen wird bis zum Himmel hinauf erschallen‘“ [49].

Die Hauptquelle ist hier Offenb. 17 und 18 gewesen. Das geht schon daraus hervor, daß die Weissagung auf Byzanz (Rūm) gemünzt ist. Aber gewisse Einzelheiten können dem Alten Testament entlehnt sein (Jesaja 13, 22; Jeremia 50, 39). Über diese Andeutungen hinaus findet man lediglich *eine* klare Anspielung auf das Alte Testament:

„Gott sagt: ‚Die Söhne werden die Schulden der Väter bezahlen. Ich strafe den, der mir ungehorsam war, Generation auf Generation bis zur dritten. Und ich bewahre den, der mir gehorsam war, Glied auf Glied bis zum zehnten‘“ [50]. (Vgl. 5. Mose 5, 9–10.)

Zur Vervollständigung des Bildes von dem Schriftgelehrten Ka'b mag schließlich darauf verwiesen werden, daß er sich im Interesse der Rechtgläubigkeit eine reine und offensichtliche Verfälschung erlauben darf. Die Tora schließt nach seiner Angabe mit folgenden Worten: „Preis sei Gott, der keinen Sohn und Teilhaber an seiner Herrschaft hat“ – ein direktes Zitat aus dem Koran.

Nach der islamischen Tradition ist Ka'b „einer der großen Gelehrten der Schriftbesitzer“ [51] gewesen, die unter dem Kalifat des Abū Bakr (632–634) zum Islam übergetreten ist. Man weiß also nicht, ob er Jude oder Christ war, und seine eigenen Aussagen geben in dieser Frage keinen bestimmten Bescheid. Aber er macht, wie wir sahen, keinen klaren Unterschied zwischen Tora und Evangelium. Ein solcher Standpunkt liegt für einen Christen, der Altes und Neues Testament in gleicher

Weise kannte und benutzte, zweifellos näher als für einen Juden. Gegen das Christentum spricht auch die Tatsache, daß Ka'b aus Himjar in Südarabien stammte. Seine Schriftgelehrsamkeit können wir nicht so hoch einschätzen wie seine muslimischen Lobredner. Von einem Manne, der selbst die heiligen Schriften gelesen hat, hätte man ja irgendwann einmal ein korrektes Zitat aus einer biblischen Schrift erwarten können. Alles läßt darauf schließen, daß er ein Mann war, der weder lesen noch schreiben konnte und der aus dem Vorrat von Volkslegenden und frei wiedergegebenen Bibelworten schöpfte, die er in der mündlichen Überlieferung kennenlernte, in der er aufwuchs.

Neben Ka'b steht als Autorität für die religiösen Überlieferungen der Schriftbesitzer und die heiligen Bücher ein anderer Mann aus Jemen: Wahb ibn Munabbih, der eine Generation später lebte (gest. 114/733). Wahb's Lehre ruht auf einem ganz anderen Grunde als die des Ka'b. Er hat sein Wissen in ein paar Arbeiten über das Thema: Mubtadā und Isrāilījja niedergelegt. Sie sind jetzt verloren, sind aber in großem Umfang in dem Werk von Muḥammad ibn Ibrahīm aṭ-Ṯa'labī (gest. 427/1036) 'Arā'is al-maǧālis fī qiṣaṣ al-anbiyā erhalten, für das sie eine der Hauptquellen bildeten. Über das Christentum zeigt er sich, wie wir sehen werden, besonders gut unterrichtet. Anspielungen auf alttestamentliche Texte kommen auch vor, wenn auch seltener. Sie werden mit einer auffallenden Unbekümmertheit hinsichtlich der Form und der Verfasserangaben wiedergegeben. Ich führe ein paar Beispiele an:

„Einige Israeliten befragten ihren Propheten über den Herrn, wo er sich befände und in welchem Hause er wohne, und fragten: ‚Sollen wir ihm ein Haus bauen und ihn darin verehren?' Da sandte Gott dem Propheten diese Antwort: ‚Dein Volk befragt mich, wo ich zu finden sei, damit sie mich verehren können, und fragen, welches Haus mich umfasse. Himmel und Erde umfassen mich nicht. Wenn sie aber fragen, wo ich wohne, so antworte ihnen: Siehe ich wohne in einem enthaltsamen, friedvollen und frommen Herzen'" [52]. (Vgl. Jesaja 66, 1–2.)

„David sagt: Weh über eine Zeit, da man die Frommen zu sammeln sucht und keine finden kann außer einer Ähre, an der die Schnitter vorbeiziehen, oder einer Weintraube, an der die Winzer vorbeigehen" [53]. (Vgl. Jesaja 17, 56.)

Auch bei Wahb trifft man oft „Schriftworte", die in Inhalt und Stil eindeutig muslimisch sind und die er offensichtlich auf eigene Faust erdichtet hat. Eine solche Freiheit ist in der

Regel jedoch nicht als Verfälschung in unserem Sinne zu betrachten. Die Worte „Gott sagt in der Tora" oder „ich habe in einem Buch der Schriftbesitzer gelesen" wurden zu einer Formel, mit der man ohne Bedenken einfach Worte anführt, die man besonders erbaulich fand oder von denen Wahrheit man felsenfest überzeugt war. Die apokryphen Bibelzitate werden also in derselben Weise verwandt wie der sog. ḥadīṯ qudsī, eine Aussage, die mit den Worten eingeleitet wird „Gott spricht", ohne daß man damit geltend machen will, daß die Worte wirklich in irgendeiner offenbarten Schrift zu lesen waren.

Etwas anders liegt jedoch die Sache, wenn die Quelle näher bezeichnet ist: „Ich habe dreißig Zeilen am Ende der Psalmen gelesen" oder „vier aufeinanderfolgende Zeilen in der Tora", ohne daß die wiedergegebenen Worte irgendeinen Zusammenhang mit dem Alten Testament haben. Ganz sicher ist Wahb seiner Sache wohl auch nicht immer, wenn er sein vermeintliches Bibelwissen in den Dienst der muslimischen Apologetik stellt. Er schreibt:

> „Ich habe einige neunzig Bücher von Gottes geoffenbarten Schriften gelesen; siebzig oder mehr, die unter den Gelehrten wohl bekannt sind, und zwanzig, die nur einige wenige Menschen kennen, und in allen steht, daß der, der sich selbst einen freien Willen zuschreibt, ein Ungläubiger ist" [54].

Wahb hatte allen Anlaß, seine Rechtgläubigkeit dadurch zu erweisen, daß er dieses kräftige Argument gegen den Ketzerglauben in bezug auf die Willensfreiheit ins Feld führte. Er stand nämlich selbst im Verdacht, eine Zeitlang Qadarit gewesen zu sein, also eben dieser ketzerischen Anschauung verfallen gewesen zu sein [54b]. Er hatte überhaupt eine sehr hohe Auffassung von seiner eigenen Gelehrsamkeit und beruft sich auf eine sehr umfassende Literatur, die er studiert zu haben behauptet. Die Titel der Bücher werden nicht angegeben, aber es ist deutlich, daß er nicht bloß an Offenbarungsurkunden, kanonische oder apokryphe, im eigentlichen Sinne denkt, sondern an religiöse und erbauliche Schriften im allgemeinen. So weit man feststellen kann, waren es christliche Quellen, die er benutzte, und wenn es wirklich schriftliche Quellen gewesen sind, hat es darunter offensichtlich verschiedene Arbeiten aus der christlichen Mönchsliteratur gegeben. Palladius erzählt davon, wie der Satan einen Mönch dadurch zum geistlichen Hochmut zu verführen sucht, daß er sich ihm in der Gestalt Christi zeigt. Wer mit einer Christusvision begnadet worden ist, ist nämlich als vollkommener Pneumatiker nicht

länger der Disziplin und Ordnung unterworfen, die für gewöhnliche Mönche gültig ist [55].

Von einem der Väter wird erzählt:

„Als er in seiner Zelle saß, sich im geistlichen Ringen abmühend, zeigten sich ihm die Dämonen von Angesicht zu Angesicht und versuchten, ihn zu stören. Aber er wies sie voller Verachtung von sich. Als der Satan sich von dem Frommen so besiegt sah, trat er in menschlicher Gestalt vor ihn hin und sagte: ‚Ich bin Christus'. Als der alte Mann ihn sah, blinzelte er ihm nur zu und machte sich über ihn lustig. Da sagte der Satan: ‚Ich, gerade ich bin Christus'. Der Alte antwortete: ‚Ich will Christus hier nicht sehen'. Als der Satan dies hörte, verließ er ihn" [56].

Dieselbe Legende erzählt Wahb:

„Ein Mönch lebte zur Zeit des Messias einsam in seiner Zelle. Der Teufel wünschte, ihn zu betrügen, vermochte es aber nicht, obwohl er beständig neue Versuche machte. Da kam er in Christi Gestalt zu ihm und sagte: ‚Mönch, steh auf, ich will mit dir sprechen'. Der aber sagte: ‚Kümmere dich um deine eigenen Angelegenheiten. Ich kann dem, was von meinem Leben vergangen ist, nichts hinzufügen'. Aber der Satan fuhr fort: ‚Steh vor mir auf, ich bin Christus'. ‚Wenn du Christus bist, was habe ich mit dir zu tun? Hast du uns nicht ein für allemal befohlen, Gott zu dienen, und hast uns die Botschaft der Auferstehung verkündigt? Kümmere dich um deine eigenen Sachen, ich brauche dich nicht.' Und sogleich verließ ihn der Teufel und ging seiner Wege" [57].

Eine andere Erzählung von Wahb handelt von einem Mönch, der zu hören bekam, daß der König im Lande beabsichtige, ihn zu besuchen. Er setzte sich auf seinen Platz, nahm eine große Schale mit Gemüse, Öl und Erbsen, aß gefräßig und stellte sich, als bemerkte er den Besucher nicht. Der König meinte, wer mit einem solchen Appetit speise, könne unmöglich ein heiliger Mann sein und ging enttäuscht von dannen. Der Mönch aber pries Gott, daß es ihm gelungen war, sich des Königs Verachtung zuzuziehen [58].

Dieselbe Legende wird von Palladius über Abba Simeon erzählt [59].

Von Wahb's Vertrautheit mit dem Inhalt des Neuen Testaments zeugt seine Darstellung von Jesu Leiden, Sterben und Auferstehung. Es handelt sich hier um ein sehr schwieriges Thema. Der Koran bestritt ausdrücklich, daß Jesus am Kreuz gestorben sei und weiß folglich auch nichts von seiner Auferstehung. Jesus wurde direkt in den Himmel aufgenommen, nachdem die Juden, von Gott selbst mit Blindheit geschlagen, ein Scheinbild an seiner Stelle gekreuzigt hatten. Trotzdem wagt Wahb es auszusprechen, daß Jesus wirklich gestorben sei:

„Als Gott Jesus wissen ließ, daß er die Welt verlassen sollte, wurde er tief betrübt und fand es sehr schwer. Da rief er seine Jünger zu sich, bereitete ihnen eine Mahlzeit und ließ ihnen sagen: ‚Kommt diese Nacht zu mir, ich habe euch etwas zu sagen'. Als sie sich nun bei ihm versammelt hatten und die Nacht einbrach, stand er auf und bediente sie. Und als sie das Mahl beendet hatten, wusch er ihre Hände, gab ihnen eine Abschiedsmahnung und trocknete dann ihre Hände mit seinen Kleidern. Sie fanden dies übertrieben und waren unwillig, daß er dies tat. Aber er sagte: ‚Wer das mißbilligt, was ich tue, der gehört nicht zu mir, und ich nicht zu ihm'. Da ließen sie ihn weitermachen.

Dann sagte er zu ihnen: ‚Was ich heute Abend an euch tat, als ich euch bei Tisch bediente und eure Hände mit meiner eigenen Hand wusch, das ist geschehen, damit ich euch ein Vorbild sei. Ihr meint, ich sei der Erste unter euch. So mag einer von euch sich nicht für größer halten als der andere. Und einer von euch soll sich für den anderen dahingeben, so wie ich mich für euch dahingegeben habe. Aber in einem Punkt erbitte ich nun eure Hilfe: Ihr sollt für mich zu Gott beten und im Gebet vor ihn bringen, daß er mein Hinscheiden aufschiebt'.

Als sie nun aufstanden, um zu beten und ausdauernd im Gebet sein wollten, sandte Gott einen Schlaf über sie, und sie vermochten nicht, zu beten. Da weckte Jesus sie auf und sagte: ‚Bringt ihr es nicht fertig, mir diese eine Nacht beizustehen?' Sie antworteten: ‚Bei Gott, wir wissen nicht, was mit uns los ist. Wir wachen sonst oft, aber diese Nacht sind wir nicht dazu imstande, und so oft wir versuchen zu beten, kommt etwas anderes dazwischen, das uns daran hindert'. Er sagte: ‚Der Hirt geht fort, und die Schafe bleiben übrig', und sagte ihnen auch andere Worte des gleichen Inhalts, mit denen er sich selbst meinte.

Dann sagte er: ‚Einer von euch wird mich verleugnen, ehe der Hahn dreimal kräht. Und einer von euch wird mich für wenig Geld verkaufen und die Bezahlung fortwerfen, die er für mich bekommen hat'. Da gingen sie hinaus und trennten sich.

Aber die Juden suchten nach Jesus. Jetzt griffen sie Simon, einen der Jünger, und sagten: ‚Das ist einer von seinen Jüngern'. Aber er verneinte es und sagte: ‚Ich gehöre nicht zu seinen Anhängern'. Da ließen sie ihn in Frieden. Da ergriff ihn ein anderer, und er leugnete in derselben Weise. Da hörte er den Hahnenschrei, wurde betrübt und weinte.

Als es Morgen wurde, kam einer der Jünger zu den Juden und fragte: ‚Was wollt ihr mir geben, wenn ich ihn euch zeige?' Da gaben sie ihm dreißig Dirham. Und er zeigte ihnen den Weg zu Jesus. Sie waren nämlich vorher ungewiß darüber, wer er war.

Nun verhafteten sie Jesus, fesselten ihn mit Riemen und führten ihn zur Richtstätte. Und sie sagten: ‚Du hast ja Tote auferweckt und Blinde sehend gemacht. Kannst du dich dann nicht von diesem Riemen befreien?' Und sie verspotteten ihn und warfen Dornen auf ihn.

Dann errichteten sie ein Kreuz, um ihn zu kreuzigen. Aber als sie mit ihm zum Kreuz kamen, verfinsterte sich die Erde. Und Gott sandte Engel, die (die Menschen) von Jesus schieden, und warf Jesu Schatten über den, der ihnen den Weg zu ihm gezeigt hatte. Sein Name war Judas. Ihn kreuzigten sie an seiner Stelle, im Glauben, daß er Jesus wäre. Aber Jesus starb und blieb drei Stunden lang tot.

Danach erhöhte ihn Gott zum Himmel, und er verblieb dort sieben Tage. Darauf sagte Gott zu ihm: ‚Deine Feinde hinderten dich, den Bund mit deinen Jüngern zu schließen. Steige deshalb zu ihnen herab und gib ihnen eine Abschiedsermahnung. Steig auch herab zu Maria Magdalena, denn niemand hat dich so beweint und betrauert wie sie. Sage ihr, daß sie die erste sein soll, die dir folgt und daß sie deine Jünger versammeln soll, damit sie sich über die Erde verbreiten und die Menschen zu Gott rufen' ...

Auf Gottes Befehl stieg Jesus also sieben Tage nach seiner Erhöhung zu Maria Magdalena nieder, und der Berg brannte vor Licht, als er herabstieg. Maria versammelte jetzt seine Jünger bei ihm, und er sandte sie aus, um die Menschen zu Gott zu rufen. Darauf erhöhte ihn Gott zum Himmel, verlieh ihm ein herrliches Gewand, kleidete ihn in Licht und nahm ihm alles Begehren nach Speise und Trank. Er schwebt jetzt mit den Engeln um den Thron und ist zugleich Mensch und Engel, zugleich irdisch und himmlisch. Und die Nacht, in der er herabstieg, ist die Nacht, welche die Christen als Festtag halten (Ostern)" [60].

Von den Ereignissen auf Golgatha und über das leere Grab hat Wahb, wie wir sehen, mit diplomatischer Vorsicht gerade so viel mitgeteilt, wie sich möglicherweise mit dem vereinen läßt, was der Koran erzählt. Sonst zeigt er sich wohlbewandert in der christlichen Überlieferung und hat den Kopf voller Gedanken und Redeweisen, wie sie in den Evangelien zu finden sind. Hat er das Neue Testament selbst gelesen? Trotz seiner eigenen Angaben über seine erstaunliche Belesenheit erscheint das kaum glaubhaft. Vergleicht man seine Art, den Koran zu zitieren, mit der, in der er biblische Aussagen wiedergibt, so kann man sich kaum vorstellen, daß er den Text selbst vor sich gehabt hat. Vermutlich hat auch Wahb aus mündlicher Überlieferung geschöpft und christliche und biblische Legenden, wirkliche oder vermeintliche Aussprüche von Jesus und anderen Propheten wiedergegeben, die er selbst gehört hatte. Solch ein Stoff wurde nicht bloß von den frommen Geschichtenerzählern zusammengetragen, sondern war auch Gegenstand der Studien gelehrter Sammler [61].

Auffallend ist, daß die neutestamentlichen Zitate und Anspielungen, die sich in der frühen asketischen Literatur finden,

so gut wie alle aus den Evangelien stammen. Von etwa fünfzig, die ich aufgezeichnet habe, gehen nur drei auf die Briefe und eine auf die Offenbarung zurück – alle übrigen entstammen den Evangelien. Die spätere muslimische Polemik z. B. bei Ibn Ḥazm hegt den Aposteln gegenüber einen bitteren Haß, weil sie Jesu ursprüngliche Lehre verfälscht haben sollen.

Es scheint, als habe die ältere Zeit diese Einstellung nicht geteilt, und hier dürfte der Grund dafür zu suchen sein, daß man die apostolischen Briefe außer acht läßt. Aber man versteht, daß der Christuskult bei Paulus oder Johannes, soweit er überhaupt begreiflich war, einem rechtgläubigen Muslim äußerst herausfordernd und unvernünftig erscheinen mußte. Was man dagegen verstehen und sich aneignen konnte, waren Jesu Worte und Aussagen nach den Synoptikern. Die Worte der Evangelien haben durch ihre eigene Kraft ins Ziel getroffen und wurden getragen durch ihre unvergleichlich prägnante Form. So sind sie im Islam zum religiösen Allgemeingut geworden.

„Richtet nicht, so werdet ihr nicht gerichtet"; die Worte vom Salz der Welt, davon, daß man Perlen vor die Schweine wirft, daß es für einen Reichen schwer sei, ins Himmelreich zu kommen, sind auch im Islam zu frommen Redensarten mit der Anonymität und Allgemeingültigkeit eines Sprichwortes geworden. Es ist kein Zufall, daß sich ungefähr die Hälfte aller angeführten neutestamentlichen Worte in der Bergpredigt wiederfindet [62].

Über dreißig der angeführten neutestamentlichen Worte werden als Aussprüche Jesu aus den Evangelien wiedergegeben. Die übrigen werden als Worte namhafter muslimischer Asketen überliefert, von Moses, von Mohammed [63], der Tora oder „einer der Schriften" entnommen. So wird ein Wort von Jaḥjā ibn Kaṯīr wiedergegeben:

> „Die Gelehrten sind wie Salz, das alles frisch hält, aber wenn das Salz verdirbt, kann nichts es wiederherstellen. Es wird unter die Füße getreten und weggeworfen" [64].

Und Matth. 12, 30: „Wer nicht mit mir ist, der ist gegen mich", wird zu einem Ausspruch von Sufjān aṯ-Taurī. Die Erzählung vom reichen Toren, Luk. 12, 15–21, wird als „Geschichte eines Mannes in vergangenen Zeiten" angeführt, ohne den geringsten Hinweis darauf, daß sie aus dem Evangelium stammt [65]. Die Perikope, wie Jesus den Sturm stillt, wird in engstem Anschluß an Markus 4, 37–41 erzählt – aber als eine Legende von Ibrahīm ibn Adham [66].

Die arabische Fassung gibt zuweilen den Wortlaut des Evangeliums ziemlich wortgetreu wieder. So wird Luk. 11, 27 bis 28 in folgenden Worten zitiert:

„Jesus ging an einer Frau vorbei, die sagte: ‚Selig, selig ist der Mutterschoß, der dich getragen hat, und die Brust, die dich gestillt hat'. Aber Jesus sagte: ‚Nein, selig ist, wer den Koran liest und das befolgt, was darin steht'" [67].

Aber sehr oft treten die Bibelworte in äußerst freier Umschreibung auf. Ich führe einige Beispiele an:

„Jesus sagte: ‚O ihr Kinder Israels, Mose hat euch verboten, Ehebruch zu begehen, und das war richtig. Aber in seinem Herzen an Ehebruch zu denken, ohne ihn zu begehen, ist ebenso, wie Feuer in einem Lehmhaus anzuzünden. Wenn es nicht verbrennt, wird es zumindesten schwarz von Rauch. O ihr Kinder Israels, Mose hat euch verboten, bei Gott zu schwören, und das ist richtig. Aber ich verbiete euch, überhaupt zu schwören, ob ihr nun lügt oder die Wahrheit sagt'" [68].

Jesu Strafrede an die Pharisäer, Matth. 23, wird mehr oder weniger frei wiedergegeben:

„Gott sagt, indem er Israels Schriftgelehrte straft: ‚Ihr forscht im Gesetz, aber nicht um des Glaubens willen. Ihr sammelt Wissen, aber nicht um danach zu handeln. Ihr strebt danach, mit den Taten der zukünftigen Welt diese Welt zu gewinnen. Ihr kleidet euch in Schafspelze und verbergt damit eure Wolfsseelen. Ihr seiht Wasserinsekten aus eurem Trunk, aber verschlingt Berge von Dingen, die Gott verboten hat. Ihr macht die Religion für die Menschen schwer wie Steine, und dann wollt ihr keinen Finger rühren, ihnen zu helfen. Ihr macht eure Gebete lang und eure Kleider weiß, um das Eigentum von Waisen und Witwen an euch zu bringen. Ich schwöre bei meiner Allmacht, daß ich eine Heimsuchung über euch kommen lassen werde, die den Verstand der Verständigen und die Weisheit der Weisen verwirren wird'" [69].

Nicht selten ist die Anknüpfung an den biblischen Text so lose, daß man die ursprüngliche Vorlage kaum mehr entdecken kann. So verhält es sich in der folgenden naiven Schilderung von Jesu asketischem Leben:

„Als Jesus im syrischen Lande wandelte, überfiel ihn ein Sturzregen mit Donner und Blitz. Er suchte deshalb einen Platz, wo er Schutz finden konnte. Da sah er in der Ferne ein Zelt sich erheben und begab sich dorthin. Aber im Zelt fand er eine Frau und ging ihr sogleich aus dem Wege. Dann entdeckte er eine Grotte, aber fand, daß ein Löwe sie in Besitz genommen hatte. Da legte er dem wilden Tier die Hand aufs Haupt und sagte: ‚Mein Gott, du hast einem jeden Menschen einen Zufluchtsort gegeben, nur mir nicht'. Da antwortete der Herrliche: ‚Deine Zuflucht soll bei mir in der Wohnung meiner Barmherzigkeit sein. Am Tage der

Auferstehung werde ich dich mit hundert Paradiesjungfrauen verheiraten, die ich mit eigener Hand geschaffen habe. Und ich werde bei deiner Hochzeit ein Mahl veranstalten, das 4000 Jahre andauert. Jeder Tag von den 4000 Jahren soll so lang sein, wie das Alter der ganzen Welt, und ich werde einem Herold befehlen, zu rufen: Wo sind die Asketen auf dieser Welt? Mögen sie zum Hochzeitsfest Jesu, des Mariensohnes, kommen" [70].

Der erste Teil der Geschichte ist offensichtlich eine Legende von der übermenschlichen Versuchung eines frommen Mönchs, und sie enthält auch eine Anspielung auf ein auch sonst oft zitiertes Wort von Jesu Heimatlosigkeit (Matth. 8, 20). Der Schluß dagegen gibt deutlich wieder, was ein muslimischer Asket von der „Hochzeit des Lammes" (Offenb. 17, 1–9) gehört und verstanden hat. Es ist möglich, aber nicht sicher, daß neutestamentliche Anspielungen in folgenden Worten von Sahl vorliegen:

„Wem der Weg eng ist auf dieser Welt, für den wird er in der kommenden breit sein. Aber wem der Weg auf dieser Welt breit ist, für den wird er in der kommenden eng sein" [71].

„Du Adamssohn: Verkaufe diese Welt für die zukünftige, so gewinnst du beide. Aber verkaufe nicht die andere Welt für diese, denn dann verlierst du beide" [72].

„Töte dein Ich, auf daß du es lebendig machst" [73].

Wie kommt es nun, daß die Aussagen des Evangeliums durchgehend in umschreibender oder in umgedichteter Form überliefert werden? Man kann wohl kaum den Schluß vermeiden, daß man nicht das wiedergab, was man gelesen, sondern das, was man gehört hatte. Worte, die man in Gesprächen mit Christen vernahm, wurden in freier Form wiedererzählt, wanderten von Mund zu Mund, wahrscheinlich ziemlich lange, und so kam es, daß sie sich in der äußeren Form immer mehr von ihrem Vorbilde lösten. Wenn man eine gewisse Scheu davor hatte, das Evangelium der Christen selbst zu lesen, das ja nach orthodox-muslimischem Glauben ein verfälschtes und gefährliches Buch ist, so hat man statt dessen eine lebende Übersetzung gehabt: Worte aus den Evangelien wanderten als ein geistiges Erbgut von frommen Sprichwörtern von einer Generation zur anderen und übten in ihrer Weise einen verborgenen Einfluß auf die Gedankenwelt und den Glauben innerhalb der islamischen Welt aus, die an die stille Mission erinnert, wie sie das Neue Testament im modernen Indien ausübt.

Die vielen geistlichen Gespräche zwischen Muslimen und christlichen Asketen in halbdunklen Zellen oder auf frommen

Wanderungen in der Einsamkeit der Berge haben gewiß auch über das hinaus, was man von Jesus dem Mariensohn und von seinem Leben und Worten in Erfahrung gebracht hatte, ihre Spuren hinterlassen. Ich habe in einem anderen Zusammenhang gezeigt, wieviel der Islam während der ersten Generationen aus der religiösen Praxis, den äußeren Formen und dem typischen Lebensstil des Mönchtums gelernt hatte, und will hier nicht wiederholen, was schon einmal gesagt ist[74]. Aber diese Kenntnis ist auch tiefer gedrungen, nämlich in die geistige Haltung, in das Ethos und die sittlichen Ideale des christlichen Asketentums. Vor allem sind es die Worte der Bergpredigt, welche die Muslime nachzusprechen lernten: Allen voran diejenigen, welche davor warnen, mit der eigenen Frömmigkeit hervorzutreten, andere zu verurteilen oder zu verachten, und auch diejenigen, welche die Pflicht einschärfen, ohne Grenzen zu verzeihen. Die Asketen des Islam haben gelernt, diese evangelischen Tugenden eben in der typischen Ausprägung zu würdigen und auszuüben, die sie in der Frömmigkeit der christlichen Eremiten bekommen hatten.

Wenn man so strenge Opfer und eine so eisenharte Disziplin auf sich nimmt und solche Taten im Kampf um die Unterdrückung aller menschlichen Neigungen und Begierden vollbringt, läßt es sich – wie der Mensch nun einmal ist – nicht vermeiden, daß man selbst über seine Leistung Stolz empfinden muß. Und wenn der Asket daran denkt, wie teuer er selbst seine Erlösung erkauft hat und wie billig sich die Weltmenschen der harten Forderungen zu entledigen suchen, kann er nicht umhin, einen gewaltigen Unterschied zwischen den Menschen festzustellen. Ist Gott so streng, daß der Fromme sich selbst verurteilen muß, wenn er eine Prise Salz zu dem trockenen Brot nimmt, was soll man dann von dem Menschen halten, der alle Tage das ißt, was er will und wieviel er will? Man kann ja mit einer rein ziffernmäßigen Skala ermessen, wieviel besser man ist als andere Menschen.

Aber das Gewissen lebt und wirkt auch im asketischen Pharisäer, und der unbewußte Idealtrieb schafft besondere Schutz- und Verteidigungsstellungen gegen die Sünden, die uns das Gewissen im stillen vorhält. Wenn man sich gern mit seiner Frömmigkeit bewundern und rühmen läßt, so wird diese schlechte Neigung durch eine übertriebene Scheu ausgeglichen, von Menschen gesehen zu werden. Man greift zu den sonderbarsten Mitteln, um nur kein Aufsehen zu erregen. Man möchte den Anschein erwecken, als sei man *ver*kannt,

anstatt bekannt und anerkannt. Glaubt man besser zu sein als andere Menschen, möchte man schlimmer wirken, als man wirklich ist. Ist man von der Unterlegenheit anderer in geistlichen und frommen Dingen überzeugt, so übertreibt man die Pflicht, nicht zu verurteilen, sondern zu verzeihen dahin, daß man die Fehler seines Bruders überhaupt nicht mehr sieht, und betreibt dieses Übersehen und die Toleranz in einem recht bedenklichen Übermaß. In all diesen Punkten hat sich der Islam treulich der Mönchsreligion angeschlossen. Ich könnte mit vielen Beispielen zeigen, daß jedenfalls eine gewisse Kenntnis des Lebens und der Aussprüche berühmter Mönchsheiliger einen lebendigen Stoff in der mündlichen Überlieferung gebildet haben muß, der von christlichen Quellen her an die muslimischen Asketen herangetragen wurde.

Die mystische asketische Frömmigkeit in den christlichen Kirchen, der Mohammed seine religiöse Erweckung verdankte, hat also auch späterhin einen bedeutenden Einfluß auf seine Gemeinde ausgeübt. Etwas anderes ist ja auch nicht zu erwarten. Der Islam übernahm im großen ganzen die Kultur der christlichen Mittelmeerwelt, und es ist undenkbar, daß nicht auch seine religiöse Praxis und Anschauung in diesem Zusammenhang eine gewisse Rolle gespielt hätte. Eher muß man sich darüber wundern, daß man nicht noch mehr entlehnt hat. Das zeigt uns, welch außerordentlich starkes religiöses Selbstbewußtsein, welche Geschlossenheit und Kraft die junge Gemeinde der Rechtgläubigen ausgezeichnet haben muß.

Wir dürfen jedoch keinesfalls glauben, daß man mit dem bloßen Hinweis auf diesen *direkten* Einfluß die Entstehung des Sufitums hinreichend erklärt hätte. Das Sufitum verfolgt in der Tat eine Linie, die der christlichen fast entgegengesetzt ist. Das Ziel der Mönchsaskese war, den Menschen von einem körperlichen, irdischen Wesen in ein pneumatisches, himmlisches zu verwandeln. Wenn der Fromme die Vollkommenheit erlangt, wird sein Wesen ganz geistig durchleuchtet, ewig und göttlich. Die Wirkung der Verwandlung kann gewiß bedeuten, daß der Mystiker eine wirkliche Wesensvereinigung mit Gott und Christus erlangt hat. Aber mit demselben Recht könnte man auch sagen, daß er als Pneumatiker Gott und Christus nicht mehr nötig hat, jedenfalls nicht *den* Christus, den die Kirche verkündet. Er ist selbst in gewisser Weise ein Christus. Durch seine geistige Selbstvervollkommnung wird der Mensch Gott. Der asketische Mystiker in seiner typischsten Form stellt die aufsteigende Linie der Frömmigkeit dar, das Streben des

Menschen nach dem Göttlichen. Das Sufitum bewegt sich in umgekehrter Richtung. Es ist nicht nur das Streben des Menschen nach Selbstvervollkommnung, das etwas zu bedeuten hat, sondern vielmehr Gottes Handeln, Gottes Eingreifen. Die Liebe besteht nicht darin, daß wir lernen, Gott zu lieben, sondern vielmehr darin, daß er uns geliebt hat: „Der Diener wäre nicht imstande, Gott zu lieben, wenn nicht Gott selbst den Anfang damit gemacht hätte, ihn zuerst zu lieben" [75].

Mas'ūdī behauptet, „am Tor eines sabischen Gebetshauses" in der Stadt Ḥarrān gelesen zu haben: „Wer sein (d. h. Gottes) Wesen kennt, wird selbst göttlich" [76]. Das ist der Grundgedanke des hellenistischen Gnostikertums: Der Fromme wird ein sterblicher Gott [77]. Aber wie wir sehen werden, handelt es sich im Sufitum nicht um eine metaphysische Verwandlung in ein Wesen aus Geist und Licht, sondern um eine moralische: Daß man durch Liebe, Güte, Barmherzigkeit, Wahrheit und Treue Gott gleich wird. Es verhält sich nicht so, daß die gläubige Seele durch ihre Vollkommenheit einen Zustand erreicht, da sie – selbst göttlich geworden – Gott gewissermaßen nicht mehr braucht. Je mehr sie in Liebe zu Gott vollkommen wird, desto mehr braucht sie ihn und nur ihn. Katharina von Genua konnte bekennen: „Ich begehre deine Gaben nicht, ich begehre nur dich." Und Abū Jazīd sagt: „Gott gibt seinen Dienern Befehle und Verbote. Wenn sie ihm gehorchen, kleidet er sie in Ehrengewänder, und wegen dieser Ehrengewänder vergessen sie ihn selbst. Ich will von Gott nur ihn selbst" [78].

Der idyllische Zustand, da ein vertraulicher Austausch von geistigen Erfahrungen zwischen Christen und Muslimen nicht ungewöhnlich war, gehört den beiden ersten Jahrhunderten des Islam an. Gewiß zeichneten sich schon damals einzelne orthodoxe Fanatiker durch schroffe Unverträglichkeit aus. Als man Sufjān aṯ-Taurī fragte, ob es angebracht sei, Juden und Christen zu grüßen, erwiderte er: „Ja, mit deinem Fuß" [79]. Aber erst um das Jahr 800 tritt im Verhältnis von Christen und Muslimen ein Wandel ein. Die abbasidischen Herrscher beginnen, mit dem Eingreifen des Staates in religiöse Fragen und strengen Ausnahmegesetzen für mißliebige religiöse Minderheiten eine Religionspolitik im Stile von Byzanz einzuführen. Es ist eine bemerkenswerte Nemesis der Geschichte, daß Zwangsbestimmungen, welche die christlichen Herrscher von Byzanz gegen die Juden erließen, jetzt unter der Herrschaft der Kalifen gegen die Christen angewendet wurden. Die Stimmung kühlt auch in den sonst so weitherzigen Brüder-

schaften der Mystik merklich ab. Das Verhältnis zum Christentum beginnt zu einem peinlichen Problem zu werden. Man kann ja nicht übersehen, daß die Christen fromme Werke von der gleichen Art wie die Rechtgläubigen vollbringen und dies mit womöglich noch größerem Eifer und Ernst. Man erkennt ihre religiöse Moral als vorbildlich auch für den Islam an. Was soll man davon halten?

„Auch die Schriftbesitzer empfehlen eine lobenswerte Gesinnung und gute Taten. Was ist dann der Unterschied zwischen ihnen und uns, die wir den rechten Glauben haben?" wurde Dū 'n-Nūn von seinen Schülern gefragt. Der Meister biegt die Frage mit einem Wort von edelster Toleranz ab: „Wer den rechten Glauben hat, ist verpflichtet, noch größere Milde, Vergebung und Verträglichkeit zu zeigen" [80].

Andere waren mit ihrem Urteil schneller bei der Hand. Muḥāsibī meinte, daß gerade die außerordentlich frommen Werke der Mönche ein Beweis dafür seien, daß kein Mensch nur durch Taten zu Gott kommen könne. Auch ein rechter Glaube wird gefordert [81]. Andere schrecken vor solch harten Urteilen zurück. Kann man sie wirklich als ungläubig und als solche bezeichnen, die von aller Gemeinschaft mit Gott ausgeschlossen sind? Dārānī schlägt einen eigentümlichen Mittelweg vor:

> „Die christlichen Mönche würden alle Entbehrungen in Wüsten und Wildmarken nicht ertragen, wenn sie bei ihren Frömmigkeitsübungen nicht irgendwelchen geistigen Genuß im Herzen verspüren würden. Das ist ihr Lohn, den Gott ihnen bereits in dieser Welt gibt, denn in der kommenden erhalten sie keinen" [82].

Kann man wirklich bei den Christen geistliche Gelehrsamkeit und Erbauung suchen, von denen man weiß, daß es Ungläubige sind? Burǧulānī, der zu Beginn des 9. Jahrhunderts ein jetzt verlorenes Buch über die Frömmigkeit der christlichen Mönche verfaßte, hielt das tatsächlich für möglich:

> „Sieh die Mahnungen der Mönche und auch ihre Taten an! Ein Gebot der Wahrheit, wenn es auch aus dem Munde der Ungläubigen gekommen ist, ist eine Mahnung, die uns Gesundheit schenkt. Wir befolgen es" [83].

Ein solcher Standpunkt konnte jedoch auf die Dauer kaum aufrechterhalten werden. Die Zeit ist vorbei, da der muslimische Gottsucher eine christliche Kirche besuchen konnte, um geistliche Gespräche mit den Mönchen zu führen. Ǧunaid's Schüler fragten:

> „Dürfen wir in eine Kirche gehen, als Warnung für uns selbst und um die Unwürdigkeit im Unglauben der Christen

kennenzulernen?“ Er antwortete: „Wenn ihr in eine Kirche geht und einige von denen, die dort anbeten, zum Hause Gottes zurückführen könnt, so mögt ihr gehen. Sonst nicht“ [84].

Hier stoßen wir also auf ein wichtiges Problem. Zu einer Zeit, da der sichtbare christliche Einfluß auf ein Minimum eingeschränkt wird, wandelt sich, wie wir sehen werden, die asketische Frömmigkeit, die der Islam früher vom Christentum übernommen hat, in einer Weise, die in gewissem Umfange eine Annäherung an evangelisches Christentum bedeutet.

„Ich wünschte, eine Speise verzehren zu können, die mir wie ein Ziegelstein im Magen liegen würde. Es wurde mir gesagt, daß ein solcher dreihundert Jahre im Wasser liegen könnte, ohne sich aufzulösen“ [1].

So soll der berühmteste unter den frommen Asketen im ersten Jahrhundert des Islam, Ḥasan al-Baṣrī (642–728) gesagt haben. Ein höchst merkwürdiger Wunsch scheint uns das zu sein. Der Gedanke, daß uns Fasten, Wachen und andere Arten von Selbstkasteiungen frommer und besser machen und uns zu einem Leben von höherer Würde erheben könnten, ist uns in höchstem Grade befremdlich. Wenigstens in dieser Hinsicht sind wir gute Lutheraner. Ḥasan's Wunsch, ein einziges Mal eine Speise essen zu dürfen, die ihm ein für allemal eine so unheilige und geistlose Beschäftigung wie das Essen ersparen könnte, ist uns ganz einfach unbegreiflich. Es fällt uns sehr schwer, eine Religion zu verstehen und zu schätzen, die so streng asketisch ist, wie die christliche Mönchsfrömmigkeit und ihre Ableger in der ältesten muslimischen Gemeinde. Für sie ist der vollkommene Fromme ein ausgemergelter Asket, vertrocknet und krumm wie ein Gewölbebogen, so mager, daß die Sonne zwischen seinen Rippen hindurchscheinen kann, rotäugig und mit tiefen Furchen von ständiger Tränenflut auf den Wangen. Man mag die schonungslose Strenge und Folgerichtigkeit des asketischen Spiritualismus vielleicht halb wider Willen bewundern, aber kann man sie auch verstehen? Was ist letzten Endes die Ursache dafür, daß Menschen ihren eigenen Körper derart mißhandeln und alle gesunden Lebensinstinkte so brutal vergewaltigen können?

Die bewußten und vernunftmäßigen Beweggründe für eine asketische Lebensführung können verschiedene sein. Im Evangelium herrscht das religiöse Motiv. Das Trachten nach dieser Welt, die Lust zu besitzen, irdische Freude und leibliche Genüsse müssen, wenn nicht ganz aufgegeben, so doch in jedem Fall streng beherrscht werden, damit sich diese Dinge nicht zwischen uns und Gott drängen. Im Neuplatonismus und der christlichen Mönchsfrömmigkeit liegt der metaphysische Dualismus vor: Der Körper, das Gefängnis der Seele und Urquelle und Wohnort der bösen Lüste muß unterdrückt und geschwächt werden, damit die Seele reich und stark leben kann. In der Moral der Stoa und anderer philosophischer Richtungen be-

gegnen wir dem Motiv der Askese: Ein gewisses Maß an Entsagung, vielleicht eine Art Selbstkasteiung, kann als seelische Übung von Nutzen sein. Sie stärkt und stählt den Willen, und die Energie, die dadurch aufgespeichert wird, kann dem geistigen Leben zugutekommen. Aber hinter all diesen bewußten Motiven liegen, psychologisch und historisch gesehen, dunkle, nur zur Hälfte bewußte Triebe und Neigungen, die zur Ausübung der asketischen Praxis führen. Hier wie so oft in der Religionspsychologie heißt es, sich daran zu erinnern: Im Anfang stand nicht das rationelle Motiv, sondern das Handeln.

Einmal während meiner Schulzeit ging eine Tätowierungsepidemie durch die Klasse. Die Tätowierung, wie wir sie durchführten, war eine recht schmerzhafte Operation. Man ritzte ein Monogramm, eine Figur mit gewöhnlicher Tusche auf den Arm und stach dann, während die Zeichnung noch feucht war, die Kontur mit einer Nähnadel aus, bis das Blut floß. Wir legten nicht so viel Wert auf die Tätowierungsmarken als solche, aber man fühlte sich so besonders tüchtig und munter, weil man freiwillig Schmerzen ausgehalten und sich ihnen unterworfen hatte.

Ich möchte annehmen, daß sich hier in unseren Schulbubenseelen ein Fünkchen von dem psychologischen Motiv verwirklichte, das den Anlaß zu gewissen wohlbekannten magischen Riten der Selbstkasteiung gab. Wenn die Indianer einen Kriegszug planten, pflegten sie ihre Kraft dadurch zu erhöhen, daß sie schmerzhafte Einschnitte in Arme und Beine vornahmen, sowie durch Fasten, Wachen und beschwerliche andere Übungen. Ein Beobachter bemerkt dazu, daß man sich kaum eine schlechtere Methode zur Vorbereitung eines wichtigen Unternehmens denken könne als die, welche diese törichten Indianer anwendeten. Es ist aber der verständnislose Beobachter, der töricht ist, nicht die Indianer. Die Wilden waren auf ihre Art Idealisten. Sie wußten, daß die seelischen Kraftquellen: Mut, Selbstvertrauen und Kampfeslust mehr ausmachten als bloße Stärke. Man hatte ja etwas Ungewöhnliches ausgehalten und durchgemacht. Das weckte ein Gefühl von Tüchtigkeit, Können und Macht. Das subjektive Gefühl wurde in die Wirklichkeit übertragen: Man *hatte* wirklich eine geheimnisvolle Macht, magisches Können, „Mana" erworben.

In Indien pflegte der heilige Mann schon in Urzeiten seine magische Kraft durch strenge Bußübungen: Fasten, Kasteiungen und Entbehrungen verschiedener Art zu stärken. Wenn man sich solchen Entbehrungen oder Schmerzen mit rücksichts-

loser, unnatürlicher Strenge unterzog, die gewöhnliche, bequeme Alltagsmenschen in Schrecken versetzte, dann fühlte man sich auch randvoll von übernatürlicher Macht. Selbst die Götter bekamen es vor dem Asketen mit der Angst zu tun, wenn er durch übermenschliche Bußübungen „tapas" (Hitze), magische Wirksamkeit erzielte. Fügt man hinzu, daß manche dieser Übungen, besonders Fasten und Wachen, besondere Erlebnisse, Halluzinationen und tranceartige Zustände vermitteln, da sich die Seele rührt, auf eigene Faust handelt und unabhängig vom Körper seltsame Dinge erlebt, so hat man schon im Stadium der Steinzeitkultur die Grundzüge eines primitiven Platonismus: Den Glauben, daß man durch schlechte Behandlung, Züchtigung und Kasteiung des Körpers in gewissen Fällen die übernatürlichen Kräfte der Seele stärken könne.

So ist schon früh die „Askese" als Handlungsform und Methode entstanden, die dann in verschiedenen Zusammenhängen zu verschiedenen magischen oder religiösen Zwecken und mit verschiedenen rationellen Motiven verwendet werden konnte – nämlich da, wo es für den Menschen galt, seelisch und geistig über seine natürlichen Kraftquellen hinauszukommen. Und bei aller Askese, auch der religiösen, wirkt zum mindesten im verborgenen der unbewußte Wunsch mit, andere zu beeindrucken, durch ein vom Gewöhnlichen abweichendes, besonderes und mühseliges Verhalten eine Macht in den Augen seiner Umgebung zu gewinnen. Damit ist über die asketische Frömmigkeit nichts Schlechtes gesagt. Die Handlungsweise des Menschen kann von sozialen Werten und Rücksichten bestimmt werden, auch wenn er als Eremit in einer Wüstengrotte lebt.

Ähnliche psychologische Faktoren sind wohl zutiefst gesehen auch in einem anderen Motiv für asketische Lebensführung wirksam, das ich in Ermangelung einer besseren Bezeichnung das Observanzmotiv nennen möchte (Anm. d. Übers.: Angemessener wäre wohl die Bezeichnung „Satisfaktionsmotiv"). Es geht nicht an, so irgendwie zu leben. Regeln und Vorschriften sind nötig. Gewiß hat man ja die großen sittlichen Gebote zu halten, aber auf diesem Punkt sind unsere Gehorsamsleistungen nicht sehr bemerkenswert oder ermutigend. Der Mensch muß eine Befriedigung für seinen höchst natürlichen Wunsch finden, etwas geleistet zu haben und fühlen zu können, er habe moralisch für sich selbst richtig gehandelt. Dazu benötigt er eine Observanz, eine gewisse selbstgewählte Einschränkung in seiner Freiheit, einen gewissen Zwang zur Ent-

behrung – am liebsten nicht allzuschwer, aber doch groß genug, um fühlen zu können, eine Pflicht erfüllt zu haben.

Das Motiv ist auch in der nichtreligiösen Moral wohlbekannt: Man braucht nur den Ernst und die peinliche Genauigkeit anzusehen, die gewisse Mitmenschen an den Tag legen, wenn es um die Einhaltung einer selbstgewählten Diät oder einer hygienischen Vorschrift geht, so etwa die fanatische Konsequenz, die ein Rohkostanhänger seinen Prinzipien gegenüber zur Schau trägt. Sein rationaler Beweggrund ist gewiß die Überzeugung, Fleisch sei gesundheitsschädlich. Aber man kann ja fest davon überzeugt sein, daß manche Gewohnheiten medizinisch schädlich sind, und sich doch in keiner Weise dazu aufraffen, sie abzustellen. Hier wirken deutlich stärkere Motive als die des Verstandes mit.

Die Ethik des Islam ist überhaupt in großem Umfang eine Observanzmoral. Das ganze Leben des Gläubigen ist umgeben von Vorschriften und Verboten. Zu den Geboten des Koran kommen die unzähligen Anweisungen in der Sunna des Propheten, die das Verhalten des Gläubigen in allen Lebenslagen, zu jeder Zeit und Stunde bis ins einzelne regeln. Der fromme Muslim faßt dies nicht als Bürde und unerträgliche Einschränkung seiner Freiheit auf. Im Gegenteil, er ist stolz darauf, das zu kennen und beobachten zu können, was der Prophet vorgeschrieben hat, ebenso wie viele von uns stolz darauf sind, zu wissen, was Anstand und Sitte verlangen, und streng darauf bedacht sind, die ungeschriebenen Gesetze der Etikette genau zu befolgen.

Es ist jedoch für den Frommen nicht genug damit, alle Verbote von Koran und Sunna recht und schlecht nach dem Buchstaben zu befolgen. Was zulässig und unzulässig ist, bedarf einer genauen Prüfung, und hier bieten sich für den einzelnen reiche Möglichkeiten, sich eine Observanz nach eigenem Gutdünken zurechtzulegen und einen höheren Grad von Gewissenhaftigkeit als andere an den Tag zu legen. Verboten ist nicht nur Schweinefleisch und Blut. Verboten ist – wie auch im frühen Christentum – alles, was für unrecht erworbenes Geld gekauft wurde, verboten ist alles, worauf ein anderer mehr Recht hat, alles, woran Sünde, Unrecht und Unreinheit in irgendeiner Weise haften könnte. Das muß man in eigener freier Gewissensentscheidung von Fall zu Fall klären. Diese Ansicht haben die Sufis von den Asketen der ältesten Generation als Erbe übernommen, und sie haben, wenn auch in verschiedenem Grade, eher die Anforderungen verschärft und ihre persönliche

Einhaltung zur Pflicht gemacht. Schon einer der frühesten Apostel des Sufitums, der sagenumsponnene Ibrāhīm ibn Adham, hatte gesagt:

„Wer ein religiöses Verdienst hat, hat es unserer Meinung nach nicht durch Pilgerfahrten und nicht durch Teilnahme am Heiligen Krieg, sondern dadurch, daß er das, was er sich in den Bauch stopft, von solchen Dingen nimmt, die zugelassen sind“ [2].

Die Regeln über Verbotenes und Erlaubtes zu beachten, ist wichtiger, als alle rituellen Vorschriften und alle frommen Übungen.

„Wenn man nur erlaubte Speisen ißt, schadet es nicht, wenn man des Nachts nicht wacht und am Tage nicht fastet“ [3].

Auch für den Anfänger auf dem Wege der Mystik ist es besonders wichtig, die gewissenhafte Erforschung dessen nicht zu versäumen, was erlaubt oder verboten sein kann.

„Wer es nicht für nötig hält, eine genaue Untersuchung vorzunehmen, um ein paar Bissen erlaubter Speise zu erhalten, dem geht es nicht gut auf dem Wege zu Gott“ [4],

sagt Ḏū 'n-Nūn. Für den gelehrten Traditionalisten ist die Frage nach Verboten oder Erlaubt eine akademische Frage. Ihn interessiert es zuerst, für jede Situation einen Präzedenzfall in der Sunna finden zu können. Für den Sufi dagegen ist die eigene Gewissenserforschung die Hauptsache. Sie zu unterlassen, zeugt von höchster Nachlässigkeit und Schlappheit:

„Die Frommen, die Asketen und Koranleser haben in dieser Zeit begonnen, die Sünde gering zu achten, so daß sie in Begierden des Fleisches und des Bauches versanken und nicht mehr dazu in der Lage waren, ihre eigenen Fehler zu sehen. Sie hatten angefangen, Verbotenes zu essen und aufgehört, nach erlaubter Speise zu suchen“ [5].

Ein Eiferer wie Jūsuf ibn Asbāṭ kann geradezu erklären, daß „Neun Zehntel der Frömmigkeit darin bestehe, zulässige Speise zu suchen“ [6]. Auch wenn nicht alle so weit gegangen sind, haben sich doch verschiedene Klassiker des Sufitums durch eine sehr strenge Auffassung in diesen Dingen ausgezeichnet: Bišr al-Ḥāfī, ad-Dārānī und Sahl at-Tustarī, aber vor allem Sarī as-Saqaṭī, der für seine fromme Empfindsamkeit in Speisefragen sogar Ibn Ḥanbal's Lob erntete [7].

Der Mystiker zeigt sich ja sonst in derlei Kleinigkeiten weitherziger. Der Vorsatz des Herzens und die Gesinnung bedeutet für ihn mehr als den zehnten Teil von Minze, Kümmel und Dill. Beim mystischen Frömmigkeitstyp sind es andere Seiten, die diese scheinbare Inkonsequenz hervorrufen: Eine Schwäche für das Ungewöhnliche, das Gesuchte und Komplizierte – auch

in Fragen sittlicher Ideale, eine Überempfindlichkeit des Gewissens und die Neigung zu überfeinerter Selbsterforschung. Eine solche Auffassung in Speisefragen liegt dem östlichen Denken noch heute sehr nahe. Als Gandhi nach England reiste, brachte er seine eigene Ziege mit und lebte von ihrer Milch sowie von Tomaten und Apfelsinen. Für Millionen seiner Landsleute hing seine Heiligkeit und geistige Reife sicher irgendwie damit zusammen, daß er nur „erlaubte" Speisen verzehrte. Ein Mahatma im Restaurant, der das Gleiche wie andere gewöhnliche Sterbliche essen würde, ist nach indischer Auffassung ein undenkbarer Anblick.

Man besaß althergebrachte Regeln für das, was zulässig war. Gesetzlich rein und gut ist, was durch rechtschaffenen Handel, ehrliches Handwerk und gesetzliche Schenkung erworben wird. Und gesetzliche Schenkung ist: Beute, welche die Rechtgläubigen im Heiligen Kriege erobert haben, Erbe, Schenkungen, die aus gutem Herzen gegeben und Almosen, die Gott zuliebe gegeben wurden [8]. Nach Sarī muß die Speise des Frommen ebenso wie das Geld, wofür sie gekauft wird, frei von folgenden Mängeln sein: Von Sünden beim Erwerb, von Demütigung der Bettelei, von Kniffen und Betrügereien des Handwerks, vom Gebrauch unredlicher Mittel und von der Abhängigkeit von gottlosen großen Leuten [9]. Das Ideal ist, nur das zu verzehren, „wofür man Gott keine Rechenschaft abzulegen braucht und keinem Menschen Dank schuldet".

Aber viele Fromme mußten daran verzweifeln, solche Speise überhaupt finden zu können. All das, was durch Menschenhände gegangen ist, ist mit Sünde und Unreinheit behaftet. Am besten soll man deshalb das essen, was in der freien Natur wächst und niemand besitzt, und den Regen trinken, der vom Himmel fällt. Was die unberührte Natur gibt, kommt ja direkt aus Gottes Hand.

„Ein wandernder Asket traf einmal einen heiligen Mann und bot ihm an, seine Wegzehrung mit ihm zu teilen. Aber er weigerte sich, sie zu kosten: ‚Wir Heiligen essen nur das, was zulässig ist, und dadurch werden unsere Herzen gestärkt, zu verzichten und ständig in einem und demselben Zustand zu verharren, so daß wir das verborgene Reich und die kommende Welt schauen können.'

‚Ich', sagte der andere, ‚faste beständig und lese dreißig Mal im Monat den ganzen Koran von Anfang bis Ende durch.'

‚Ich', entgegnete der Heilige, ‚schätze den Trunk, den du mich jetzt leeren siehst, höher ein als tausend Koranlesungen und dreihundert Kniefälle.'

Der Trunk war Milch von einer Wildantilope. Aber der Besucher fuhr fort: ‚Ihr Heiligen lebt also von zulässiger Speise, aber ihr sorgt nicht dafür, eure Brüder unter den Rechtgläubigen zu versorgen.'

‚Unsere Art zu leben paßt nicht für alle. Wenn alle nur erlaubte Speise essen würden, würde die Gesellschaft untergehen, die Märkte leer werden und die Länder veröden. Wir sind nur eine kleine Schar von Auserwählten, die von Gott den Befehl erhielten, so zu leben'" [10].

Keine Speise kann unberührter sein, als die Milch der Wildantilope. Wie ausgesucht heilig und geistig muß doch der werden, der nur von solchem Getränk lebt!

Das Verzehren von erlaubter Speise bewirkt geradezu ex opere operato eine wunderbare Disposition zu Frömmigkeit und Gottesfurcht. Es stärkt den Menschen im Gebet [11]. Sahl erklärt:

„Wer das Verbotene ißt, dessen Glieder versagen den Dienst, mag er es wollen oder nicht. Wer aber nur zugelassene Speise ißt, dessen Glieder werden gehorsam und geschickt, Gutes zu tun" [12].

Aber keine Nahrung ist zulässig, die nicht mit der Absicht verzehrt wird, den Frommen zum Dienst Gottes zu stärken, „nicht einmal dann, wenn du den Mund zum Himmel öffnest und den Regen trinkst, der herabkommt" [13].

„Ein Freund kam zu Sarī as-Saqaṭī und fand ihn weinend, weil sein Lehmkrug entzweigegangen war. Der Freund wollte ihn trösten und sagte: ‚Ich werde dir stattdessen einen anderen kaufen.' Aber Sarī war untröstlich: ‚Du wirst mir stattdessen einen anderen kaufen! Bedenke doch: Bei dem Kruge wußte ich, woher das Geld kam, für das ich ihn kaufte. Ich wußte, woher der Lehm kam, und was der Krugmacher während der Arbeit aß, bis er ihn fertiggestellt hatte'" [14].

Jener Krug war also wirklich rein und ungefährlich und infolgedessen auch unersetzlich. So genau muß es der Fromme mit allem nehmen, was er zum Essen, Trinken oder als Hausgerät nimmt. Es heißt, zu fragen und wieder zu fragen, bis man einen bindenden Beweis bekommt. Wuhaib ibn Wahb aß keine Speise, von der nicht zwei Zeugen ausgesagt hatten, daß sie rein und ungefährlich sei.

Abū Sulaimān ad-Dārānī erzählt, daß er – wenn er einmal eine zweifelhafte Speise gegessen hatte, also solche, die nicht nachweislich erlaubt war, „von einem Freitag zum anderen ein Feuer im Herzen gespürt habe" [15]. Andere fühlten eine ähnliche innere Warnung. All das, was in unserem Inneren Unruhe weckt, ist Sünde, aber die Handlung oder das, wobei

das Herz Sicherheit und Ruhe fühlt, ist gut. Jūsuf ibn Asbāṭ und andere Anhänger der strengen Observanz enthielten sich von allem, was solche Unruhe im Sinn hervorrief. Es ist keine krasse Selbstsucht, sondern nur weise Vorsicht, die aus folgender Regel spricht:

„Was man bekommt und erwirbt, was rein und gut und über jedes Mißtrauen erhaben ist, mag der Fromme zu seinem persönlichen Bedarf an Nahrung und Kleidern verwenden. Was aber zweifelhaft ist, das, wobei er Unruhe im Herzen empfindet, mag er als Nahrung und Kleider für die Familie oder zum Unterhalt des Heimes verwenden: Brennholz, Miete, Möbeln und andere Einrichtung“ [16].

Denn nur für den Auserwählten gilt das Gebot von zulässiger Speise in all seiner Strenge. Was seine hohe und empfindsame Geistigkeit nicht vertragen kann, kann dagegen für einen gewöhnlichen Alltagsmenschen vollkommen ungefährlich sein.

Es gehörte nicht viel dazu, die Bedenken eines Frommen zu wecken.

„ʿAbdallāh ibn al-Mubārak hatte eine Taube, deren Jungen die Familie aufzuziehen und für den Haushalt zu schlachten pflegte. Aber eines Tages kam ein fremder Täuberich und paarte sich mehrmals mit ihr. Von dem Tage an wollte ʿAbdallāh nicht mehr ihre Jungen essen“ [17].

Vielleicht, daß er von der Leichtfertigkeit der Taube abgestoßen war oder argwöhnte, der fremde Tauber könne irgendwelchen Sündenschmutz aus einem gottlosen Hause mit sich führen. Ein anderer besaß ein Schaf, das einmal unglücklicherweise einige Bündel Stroh verzehrt hatte, die dem Emir von Mekka gehörten. Er trank niemals mehr von der Milch dieses Schafs [18]. Es ist nämlich besonders sündhaft und gefährlich, etwas von gottlosen Herrschern und großen Männern anzunehmen.

„Bišr al-Ḥāfī, der im Rufe eines Heiligen stand, fand es nicht länger mit seiner Frömmigkeit vereinbar, zu arbeiten. Seine Schwester mußte ihn fortan mit Spinnen versorgen. Eines Abends, da sie auf dem Dach des Hauses saß und spann, ritten die Diener des Gouverneurs mit brennenden Fackeln vorbei. Sie wandte sich daraufhin an Ibn Ḥanbal und fragte, ob sie wirklich die Garnspule verwenden dürfe, die sie in jener Nacht – zum Unterhalt des heiligen Mannes – auf der Spindel hatte. Ein Stück Faden war ja im Licht der Fackeln gesponnen, welche die Diener jenes gottlosen Mannes getragen hatten“ [19].

„Sulaimān at-Taimī wollte kein Brot aus Mehl essen, das in einer Wassermühle gemahlen war. Alle Rechtgläubigen hatten nämlich gleichen Anteil am Wasser, aber die Mühlenbesitzer haben das, was das Wasser einbringt, selbständig mit Beschlag belegt“ [20].

Ein anderer frommer Mann hatte besondere Angst davor, etwas zu essen, worüber ein Fluch ausgesprochen war. Er zahlte seinem Koch zwei oder drei Dirhem im Monat, damit er das Essen nicht verfluchen sollte, wenn er sich am Küchenherd oder der Grütze verbrennen würde [21].

Stellt man so strenge Forderungen auf, muß es natürlich schwer sein, überhaupt eine reine und tadellose Speise zu finden.

„Sarī' kam eines Tages auf einem Kriegszug an einen grünen Anger, wo er wilden Salat fand, und wo sich Regenwasser in ausgewaschenen Steinen gesammelt hatte. Er dachte: Wenn ich jemals in meinem Leben eine zulässige Speise habe verzehren können, ist es jetzt der Fall. Als er aber vom Pferde absaß, um mit dem Essen zu beginnen, hörte er eine Stimme: ‚Sarī'! Woher ist das Geld gekommen, das du für deine Reise hierher verwendet hast?" [22]

Besonders in diesen schlimmen Zeiten – zu Anfang des 9. Jahrhunderts, da Unehrlichkeit, Betrügerei und Böses unter den Menschen überhand genommen hat, ist es kaum noch möglich, irgendeine erlaubte Speise zu finden [23]. Man muß sich daher, meint Sahl, in bezug auf Speise und Trank mit dem begnügen, was zum Lebensunterhalt absolut notwendig ist [24]. Nichtsdestoweniger muß man streng sein Gewissen prüfen und sich im übrigen darauf verlassen, daß Gott seine Freunde immer vor allem Bösen und Unreinen zu schützen vermag.

„Denn wenn die ganze Erde ein einziger Blutklumpen wäre, wäre doch die Nahrung, die Gott den Gläubigen schenkt, rein und zulässig" [25].

Viele Rechtgläubige setzten sich natürlich entschlossen über derlei ängstliche Bedenken hinweg. Jaḥjā ibn Ma'īn erregte lebhaften Unwillen, als er erklärte: „Ich bitte niemanden um etwas, aber wenn der Satan selbst mir etwas gäbe, würde ich es essen" [26]. Aber die ersten Sufis betrachteten durchweg die Gewissenserforschung in bezug auf die Nahrung als einen angemessenen Ausdruck für die wara', die negative Frömmigkeit des Gläubigen, die sich in der Angst äußert, etwas Unrechtes und Böses zu tun [27].

Ein alter frommer Mann in meiner Heimat wanderte eines Sonntags in frommen und andächtigen Gedanken seinen Weg zur Kirche. Da entdeckte er einen Strohhalm auf seinem feinen schwarzen Kirchrock. Und dieser Strohhalm versetzte ihn in schwere Gewissensnot. Nahm er ihn fort, war es ja Hoffart und Weltlichkeit, sich für die Menschen schön zu machen, wenn man zum Gotteshaus ging. Ließ er ihn sitzen, konnte es geistlicher Hochmut sein, besser als andere sein zu wollen. Denn

das waren die Altpietisten im Gegensatz zu den Neuevangelischen. Sie forderten bei jeder Möglichkeit zur Sünde eine strenge Gewissenserforschung nach dem Schema: Vielleicht bin ich froh über das Lob der Weltmenschen? Aber ich mache mir Sorgen darüber, daß ich froh bin. Aber vielleicht bin ich doch froh darüber, daß ich mir Sorgen mache usw. Verschiedene Vorläufer des Sufitums kannten eine derart übertriebene Gewissenhaftigkeit sehr wohl.

„Dāwūd aṭ-Ṭā'ī lag eines Tages mitten im glühenden Sonnenbrand. Er war nämlich ungewiß, ob es nicht etwa Sünde sei, in den Schatten zu fliehen" [28].

Sarī as-Saqaṭī erzählte:

„Wenn jemand zu Besuch kommt, und ich mit der Hand über meinen Bart streiche, um ihn zu glätten, so fürchte ich, daß dies eine Sünde sein kann, die mich zur Hölle verurteilt" [29].

Von einem anderen der „ängstlichen Frommen" wird erzählt, er habe einmal eine Goldmünze verloren. Als er sich niederbeugte, um sie aufzuheben, lagen da zwei Goldmünzen. Da dachte er: Ich weiß ja nicht, welche von ihnen mir gehört. Es könnte mir passieren, daß ich mir das Eigentum eines anderen aneigne. Und so ließ er beide liegen [30]. Die Bedeutung, die dem Problem „Zulässig" oder „Verboten" in der sufischen Askese beigemessen wird, haben wir als eine übertriebene Neigung zu peinlichster Selbsterforschung anzusehen.

Unter den unbewußten Motiven zu Selbtkasteiung und Entbehrung haben moderne Psychologen mit Vorliebe eins betont: Das Sexualmotiv. Der mystischen Liebesekstase, meint beispielsweise Leuba, liegen immer oder zumindesten sehr oft unterdrückte sexuelle Impulse zugrunde. Ihr negativer Gegenpol ist die unerträgliche Pein, von der die Mystiker so oft sprechen und die mit der Seligkeit der Ekstase abwechselt. Sie wurzelt in einer starken sexuellen Aufreizung, die keinen natürlichen Ausweg findet. In einer solchen Situation sucht der unwiderstehliche innere Druck seine Auslösung in einer übertriebenen Selbstquälerei.

Wie die ägyptischen Mönche ihren nackten Leib der unbarmherzigen Wüstensonne aussetzten, um die böse Lust fortzubrennen, so konnte Schwester Jeanne des Anges die Nacht nackt im Schnee verbringen, um die Hitze der Konkupiszenz zu kühlen. Unter diesem Gesichtspunkt kann die Mystik gerade innerhalb des Islam zweifelsohne ein allgemeines Interesse beanspruchen. Im Gegensatz zum antiken Christentum verlangte nämlich der Islam keineswegs ein

Unterdrücken der Sinnlichkeit, und der Gläubige brauchte sich zumindesten aus religiösen Gründen keine sexuellen Beschränkungen aufzuerlegen.

Mohammed selbst rechnete sexuelle Enthaltsamkeit bekanntlich nicht zu den religiösen Tugenden. Der Prophet hatte als besonderes Vorrecht die Erlaubnis erhalten, neun Frauen zu ehelichen. Ein gewöhnlicher Mann mußte sich mit vieren begnügen. Dafür hatte er das Recht, sich von seiner Frau zu trennen, wenn es ihm paßte, und eine andere zu heiraten. Ḥasan, Mohammeds Enkel, hatte es auf diese Weise dazu gebracht, 250mal verheiratet zu sein. Seine Unstetigkeit war so unerhört, daß sogar sein Vater, der Kalif ʿAlī, der doch bei seinem Tode zehnmal verheiratet gewesen war und außerdem vierzehn Sklavinnen gehabt hatte, es peinlich empfand. Viele der frommen Väter hatten sich eine ähnliche Freiheit herausgenommen, wie sie sich die Patriarchen des Mormonentums Joseph Smith und Brigham Young erlaubt hatten.

Die Stellung des Islam zur Ehe kann kurz und gut so ausgedrückt werden: Ehe ist unbedingte Pflicht für den, der sie braucht, um keusch leben zu können, und muß von jedem beobachtet werden, der es sich leisten kann, verheiratet zu sein. Daher ist es fast verwunderlich, daß es trotzdem im Islam unverheiratete Männer gegeben hat.

Innerhalb der christlichen Mönchsfrömmigkeit war bekanntlich sexuelle Enthaltsamkeit erstes Gebot der Askese überhaupt. Die sexuelle Begierde schlechthin ist die böse Lust. Der Einfluß der Mönchsreligion ist denn auch so sark gewesen, daß sich einzelne Asketen innerhalb des Islam nicht nur zum Zölibat als dem religiös Richtigen bekannten, sondern auch nach diesem Grundsatz gelebt haben. Es sind gewiß nicht viele, und sie scheinen durchweg als Sonderlinge betrachtet worden zu sein, als einzelne unerfreuliche Ausnahmen. Es kam vor, daß solche frommen Originale vor dem Kalifen der Ketzerei bezichtigt wurden, weil sie sich der Sunna des Propheten nicht beugen wollten. Noch öfter trat der Fall ein, daß fromme Asketen und Mystiker die geistlichen und weltlichen Vorzüge des ehelosen Standes offen anpriesen und die Ehe und die Frauen als ernstes Hindernis für das wahre Gottesleben darstellten, ohne jedoch selbst nach diesen Grundsätzen zu leben.

Die List und Bosheit der Frauen ist ein sehr beliebtes Thema in dieser extrem patriarchalischen Kultur, wo alles, auch die Religion, ausschließlich vom männlichen Standpunkt aus ge-

sehen wird und wo der Frauenhaß als die natürliche Kehrseite einer sehr großen Schwäche für ihr Geschlecht in hoher Blüte stand. Auch die Erbauungsliteratur ist voll von Klagen über die Frauen und ihren verderblichen Einfluß. Die Frau rät zu dem, was böse ist:

„In dieser Zeit gibt es keinen Mann, der seiner Frau in allem gehorcht, was sie will, ohne daß Gott ihn kopfüber in die Hölle stürzt“ [31].

Ihre List, wenn sie den Mann in ihre Gewalt bringen will, ist tief und unbegreiflich. Die arabischen Mütter gaben ihren heiratsfähigen Töchtern folgenden Rat:

„Meine Tochter, prüfe deinen Freund, bevor du dich ihm hingibst. Nimm zuerst seine Lanzenspitze. Wenn er schweigt, so schneide damit auf seinem Schilde Fleisch. Schweigt er immer noch, dann nimm sein Schwert und zerhack Knochen damit. Schweigt er auch jetzt noch, dann leg einen Sattel auf seinen Rücken und gebrauche ihn als dein Zugtier, denn er ist ein Esel“ [32].

Die Frau ist oft Strafe und Unglück des Mannes. Der Prophet Jona soll zu denen gehört haben, die am schwersten geprüft wurden.

„Einmal bekam er Besuch von einigen Brüdern im Glauben. Er lud sie, wie es die Gesetze der Brüderschaft erfordern, zum Essen ein. Das mußte er aber selbst zubereiten. Und nicht genug damit: Während er, mit Haushaltsdingen beschäftigt, unaufhörlich aus- und einging, zankte die Frau ununterbrochen und beschimpfte ihn in gröbster Weise. Als die Brüder sich darüber wunderten, daß er sich eine solche Behandlung gefallen ließ, sagte Jona: ‚Ich bat Gott einmal, er möchte mich schon hier auf Erden die Strafe erleiden lassen, die er mir in der kommenden Welt zugedacht hat. Gott antwortete mir: Deine Strafe ist eine Frau, die so und so heißt. Verheirate dich mit ihr. Das habe ich getan, und jetzt leide ich meine Strafe‘ “ [33].

Die meisten Frauen haben nur wenig Religion und Rechtschaffenheit.

„In ihnen vereinigt sich der Unglaube der vergangenen und der jetzt lebenden Geschlechter“ [34].

In der Regel werden sie von Unwissenheit und bösen Lüsten beherrscht. Eine fromme Frau ist so selten wie ein weißer Rabe. Deshalb soll man die Frauen kurz halten. Selbst Šāfi ʿī, der berühmte Jurist, soll folgendes wenig ritterliche Urteil gefällt haben:

„Drei Arten von Lebewesen sind so beschaffen, daß – wenn du sie ehrst, sie dich verachten, wenn du sie aber verachtest, sie dich ehren. Es sind: Ausländer, Sklaven und Frauen“ [35].

Vor allem muß sich ein frommer Mann stets vor Verführererinnen in acht nehmen. Sa'īd al-Musajjib bekannte noch im Alter von 84 Jahren: „Es gibt nichts, vor dem ich solche Angst habe, wie vor Frauen“ [36].

Eine Familie versorgen zu müssen, hindert und stört den Frommen in seiner Gottesverehrung. Darum heißt es:

„Wenn Gott einem Diener wohl will, läßt er seine Frau sterben und schenkt ihm, sich allein der Gottesverehrung zu widmen“ [37].

Muwarriq al-Aǧalī ging in seinem heiligen Egoismus noch weiter: „Von allem, was mir geschehen kann, würde mir nichts lieber sein, als der Tod meiner Gattin“ [38]. Malik ibn Dīnār, den wir als besonders vertraut mit christlicher Literatur erwähnt hatten, drückt einen ähnlichen Gedanken in besser gewählten Worten aus:

„O Gott, gib mir kein Eigentum, keine Kinder, und wenn du mir etwas gegeben hast, was du nicht gern tatst, nimm es mir“ [39].

Malik war überhaupt ein Gegner der Ehe im Hinblick auf die auserwählten Frommen. Als man ihn fragte, ob er sich nicht verheiraten wolle, antwortete er: „Wenn ich mich von meinem eigenen Ich trennen könnte, würde ich das tun“ [40]. Er war aber doch einmal verheiratet gewesen und hatte da in seiner blinden Verliebtheit für einen Dirhem – 70 Pfennig – seiner Frau Parfüm gekauft, was er dann zwanzig Jahre lang bereute [41]. Vielleicht denkt er an eigene schmerzliche Erfahrungen, wenn er die Koranleser warnt:

„Ein Mann läßt sich von seiner Frau scheiden und heiratet eine Schönheit, eine Prinzessin aus Byzanz oder ein Mädchen, das sein Vater hat mästen lassen, so daß es weich und weiß wie Schaum geworden ist. Sie nimmt sein Herz ganz gefangen, so daß er sie fragt: ‚Was willst du haben?‘ Und sie antwortet: ‚Dies und das. Bei Gott: die Religion dieses Mannes ist krank‘“ [42].

Er hielt es für zulässig, wenn auch nicht für gewöhnliche Rechtgläubige, so doch für den, der nach Vollkommenheit strebte, die Seinen zu verlassen, die für sich selbst sorgen sollten, so gut sie konnten.

„Ein Mann hat nicht den Grad der Aufrichtigen erreicht, ehe er nicht seine Frau als Witwe und seine Kinder als vaterlos zurückgelassen und selbst seine Zuflucht zu den Lagerstätten der Hunde genommen hat“ [43].

Rābi' prahlte damit, daß er mit den Spatzen in der Moschee besser bekannt sei, als mit seiner Frau [44].

Kinder sind nach islamischer Auffassung eine Gottesgabe. Ibrāhīm ibn Adham erzählt, daß Mose einmal Gott gefragt

habe: „Welche frommen Werke sind dir am liebsten?" Der Herr antwortete: „Güte gegen Kinder. Denn Kinder sind meine Freude" [45]. Vor allem ist es das Glück und der Stolz des Mannes, einen Sohn zu besitzen. Aber auch dieses Gefühl muß der wahre Asket unterdrücken. Ebenso wie bei den ägyptischen Mönchsvätern oder den katholischen Klosterheiligen gehört es eher zum frommen Heroismus, seinen Kindern gegenüber Gefühllosigkeit zu zeigen.

„Einem Sufi war es passiert, daß sich sein kleiner Sohn verlaufen hatte. Drei Tage lang hörte er nichts von dem Jungen. Da fragte ihn jemand: ‚Willst du nicht Gott bitten, daß er dir deinen Sohn zurückgibt?' Aber er antwortete: ‚Gott für etwas zu tadeln, das er mir angetan hat, wäre für mich schlimmer, als auf meinen Sohn zu verzichten'" [46].

Als Rābi'a, eine berühmte Mystikerin, einen Bruder seinen kleinen Sohn umarmen und küssen sah, sagte sie: „Ich glaubte wirklich nicht, daß in deinem Herzen noch Platz für die Liebe zu einem anderen sei, als Gott" [47].

„Ein Sohn des Sufjān aṭ-Taurī kam eines Tages, von der Mutter geschickt, zu seinem Vater, während dieser vorlas, und setzte sich vor ihn hin. Aber Sufjān sagte: ‚Ach daß ich zu deiner Beerdigung gerufen würde!' Kurz danach mußte er ihn wirklich begraben" [48].

Sufjān warnte seine Schüler vor den Versuchungen der Liebe: „Wer sich an die Umarmungen von Frauen gewöhnt, dem geht es nicht gut" [49]. Seiner Meinung nach bedeutet die Ehe nichts als Unruhe und weltliche Sorgen. Der Unverheiratete besitzt das, was am teuersten von allem ist: Den Frieden der Seele.

„Wie glücklich ist das Los des Ledigen!
Er hat eine sichere Wohnung.
Wie der Sturm auch rast, dahin
reicht sein Lärm und seine Unruhe nicht" [50].

Ein Asket des 8. Jahrhunderts meint geradezu, ein Mann solle sich eher den Hals abschneiden lassen, als sich verheiraten, wenn er ohne Frau auskommen kann [51]. Kann man die Idee des Zölibats nicht verwirklichen, soll man sich auf jeden Fall mit e i n e r Frau begnügen und daran denken, daß der Fromme im Paradiese wieder Schaden leiden muß:

„Gott erbarmt sich des Mannes, der sich mit einer Frau begnügt, auch wenn sie schon in mittleren Jahren steht und häßlich aussieht – wenn er nämlich fest an (das Versprechen) von den Frauen des Paradieses glaubt" [52].

Der eigentlich etwas bedrückenden Tatsache, daß der Prophet die Ehe geradezu zur Pflicht gemacht hatte, kann man sich

auf ganz bequeme Weise entziehen. Das Gebot galt für die damalige Zeit des Propheten, als die Frauen noch besser und frommer waren als jetzt und geringe Lebensansprüche hatten. In unserer bösen und verderbten Zeit ist die Ehelosigkeit nicht bloß zulässig, sondern der Unverheiratete hat sogar einen bestimmten Vorzug vor dem Verheirateten. Der Prophet soll nämlich gesagt haben: Nach zweihundert Jahren soll das Zölibat in meiner Gemeinde zugelassen sein. Denn zu der letzten Zeit werden die Frauen noch verkehrter und böser sein, als sie schon von Natur aus sind. Die Frau wird ihren Mann seiner Armut wegen verachten und ihn zwingen, unehrliche und gefährliche Berufe und Erwerbsquellen anzunehmen, um ihr Luxusbedürfnis zu befriedigen. Es heißt in deutlichem Anschluß an ein Wort des Evangeliums: „Es wird eine Zeit kommen, da Frau, Sohn und Eltern einen Mann in geistlicher Hinsicht zugrunderichten werden. Zu der Zeit wird es für einen Mann besser sein, eine Katze oder einen Hund aufzuziehen, als einen Sohn". Daraus folgert, daß die Ehe gewiß für den am besten ist, der sonst seine Begierde in keiner Weise zu steuern vermag.

> „Aber für den Frommen, der nicht von solch übermächtigen Versuchungen geplagt wird, ist es am besten, allein zu bleiben. Denn nur wenn er allein ist, kann er sich mit seiner eigenen Seele und deren geistlichen Erfahrungen beschäftigen. Er braucht sich dann um keine andere Seele außer seiner eigenen zu bekümmern und gegen keinen anderen Satan außer seinem eigenen zu kämpfen. Und er hat sicher genug damit zu tun, gegen seine eigene Seele, seine eigenen Lüste und seine eigenen Feinde zu kämpfen" [53].

Die Erlaubnis, zu heiraten, bedeutet also ein Nachgeben gegenüber der unverbesserlichen menschlichen Natur. Da kommt der Islam dem paulinischen Standpunkt ganz nahe: „Wer seine Jungfrau verheiratet, tut wohl, wer sie aber unverheiratet läßt, tut besser".

Es hat also unter den älteren Asketen im Islam eine nicht unbedeutende Sympathie für das Zölibat oder jedenfalls für eine religiöse und moralische Diskriminierung der Ehe und des Familienlebens gegeben. Aber in Wirklichkeit sind es doch nur einzelne Stimmen, die sich um so mehr bemerkbar machen, als sie der gängigen Meinung widersprechen. Denn die Mehrheit auch unter den Pietisten hält streng darauf, daß die Ehe für alle Gläubigen Pflicht ist. Wird ein Mann Witwer, soll er sich unverzüglich wieder verheiraten, „denn Gott hat die Männer und Frauen verflucht, welche im Zölibat leben". Ibn Mas'ūd erklärte:

„Wenn ich auch wüßte, daß ich nur noch zehn Tage zu leben hätte, würde ich mich doch verheiraten, um Gott nicht als Unverheirateter begegnen zu müssen“ [54].

Das erinnert an die altlutherische Praxis, wie sie hier und da in Schweden herrschte. Da mußte das Trauerjahr natürlich zu Ende gehen, ehe man eine neue Ehe einging, aber dieser Aufschub sollte dazu benutzt werden, alles rechtzeitig zu ordnen und vorzubereiten. Es kam sogar vor, daß der Witwer die neue Freiersfahrt direkt vom Begräbnis seiner Frau antrat.

Man hatte im allgemeinen keine Skrupel, die Freiheit, die das Gesetz gewährte, voll auszunutzen. Gott hat den Gläubigen erlaubt, vier Frauen zu haben. Das hat er mit Rücksicht auf die vier Temperamente getan, die zum Charakter des Menschen gehören. Für jedes Temperament muß der Mann eine Frau haben, die zu seinen verschiedenen Tendenzen und Neigungen paßt. Aber daran, daß der Charakter der Frau auch vier Temperamente hat, die vielleicht auch nach erotischer Ergänzung verlangen, hat das Gesetz leider nicht gedacht. Daß gerade die Vierzahl besonders weise abgewogen ist, sucht man auch mit anderen Vergleichen zu beweisen, die mehr spitzfindig als geschmackvoll sind.

„Wenn ein Mann vier Hemden hat, ist es nicht Verschwendung, aber doch gut, wenn er mehrere hat. Gott hat auch vier verschiedene Sorten von Reittieren für den Menschen geschaffen: Pferd, Kamel, Maulesel und Esel. Deshalb muß der Mann auch vier Frauen haben“ [55].

Man muß sich verheiraten und Kinder zeugen, um Mohammeds Gemeinde zu vergrößern. Wenn ein Mann einen Sohn bekommt, so ist anzunehmen, daß er aufwächst und rechtgläubig wird. Oder er stirbt, und dann kann er am Gerichtstage zum Retter seiner Eltern werden. Gott hat nämlich Erbarmen mit den kleinen Kindern und öffnet für sie die Pforten des Paradieses ohne Untersuchung und Gericht. Aber die Kinder stehen dann weinend am Tor und weigern sich, ohne ihre Eltern hineinzugehen. Gott übersieht dann der Kinder wegen das, was den Eltern an guten Taten fehlt, und läßt sie ihren Kleinen ins Paradies nachfolgen [56].

Für den Unterhalt der Familie zu arbeiten, braucht keine Beeinträchtigung der Frömmigkeit eines Mannes zu bedeuten. Im Gegenteil, das ist ein so hohes und gottgefälliges Werk, daß ein verheirateter Mann sogar das Recht hat, dem gemeinsamen Gebet fernzubleiben, wenn er für den Erwerb arbeiten muß. Wer seine Familie vernachlässigt, ist nicht nur ein Mann ohne Ehre, er ermangelt auch der Frömmigkeit. Er ist wie ein

durchgebrannter Sklave. Weder Gebet noch Fasten nimmt Gott von ihm an, ehe er nicht zu seiner Pflicht zurückkehrt [57]. 'Abdallāh ibn al-Mubārak, ein Vorgänger der Sufis, war ein Frommer aus altem Stamm, der, wenn auch reich und unabhängig, persönlich seine Pflicht erfüllte, indem er am Kriege gegen die Feinde des Glaubens teilnahm.

„Als er einmal mit einigen seiner geistigen Freunde im Felde lag, fragte er sie: ‚Kennt ihr ein Werk, das vor Gott besser ist als das, was wir jetzt ausführen?' Sie antworteten: ‚Nein'. ‚Aber ich weiß eins: Wenn ein frommer Mann, der viele Kinder hat, aufsteht und seine kleinen Kinder ohne Decke schlafen sieht und sie mit seinem eigenen Mantel bedeckt, um sie gegen die Kälte zu schützen. Seine Tat ist besser als die, die w i r ausführen'" [58].

Fragt man, welchen Standpunkt die großen Klassiker des Sufitums in dieser Frage für oder gegen die Ehe einnahmen, so kann als erstes darauf verwiesen werden, daß es nur zwei berühmte Sufis gab, von denen man mit Sicherheit weiß, daß sie ehelos waren, nämlich Ibrahīm ibn Adham und Abū Jazīd al-Bisṭāmī. Auch Dāwūd aṭ-Ṭā'ī „lebte 64 Jahre unverheiratet". Als man ihn fragte, wie er es ohne Frauen aushalten könnte, sagte er: „Ich habe mein Begehren nach ihnen unterdrückt, als ich das mannbare Alter erreichte. Später verschwand die Begierde" [59]. Dāwūd gehörte jedoch noch zu den Vorgängern der Sufis. Ibrahīm ibn Adham lehnte die Ehe nicht grundsätzlich ab, nur für seinen persönlichen Teil. Er hatte kein Verlangen nach Frauen und meinte, wenn er sich verheiraten würde, müßte er die Erwartungen seiner Frau enttäuschen, da sie irdische Liebe von ihm erwarten würde. Aber er sah das Zölibat nicht für geistig höherstehend als den Ehestand an.

„Ein Mann sagte einmal zu ihm: ‚Glücklich bist du, der du unverheiratet bist und dich ganz dem Dienste Gottes widmen kannst'. Aber Ibrāhīm antwortete: ‚Die Unruhe und Sorge, die du für deine Familie hegst, ist besser, als all meine Frömmigkeitsübungen'" [60].

Abū Jazīd erzählt, er habe daran gedacht, Gott zu bitten, ihn vom Bedürfnis nach Speise und Frauen zu befreien. Aber er fand es vermessen, um etwas zu bitten, was nicht einmal der Prophet selbst zu bitten gewagt hatte.

„Ich bat also nicht darum. Aber Gott hat mich doch vom Verlangen nach Frauen befreit, so daß es mir gleichgültig ist, ob ich an einer Frau oder an einer Wand vorübergehe" [61].

Bišr al-Ḥāfī war verheiratet gewesen [62], lebte aber nach Auflösung seiner Ehe allein. Er war ein Sonderling, und sein Weg war überhaupt immer der schmale.

„Es ist, als säße er auf der Spitze seiner Lanze",
sagte Aḥmad ibn Ḥanbal [63]. Als man ihn fragte, ob er nicht die Sunna des Propheten befolgen und heiraten wolle, sagte er: „Die Pflicht, Gottes Gebot zu gehorchen, gibt mir nicht die Möglichkeit, die Sunna des Propheten zu befolgen". Er wagte zwar nicht, grundsätzlich für die Ehelosigkeit einzutreten, scheute sich aber kaum, sie für den höheren Stand zu erklären.

„Wer keine Frauen braucht, soll Gott fürchten und sich nicht an ihre Umarmung gewöhnen. Aber wenn ein Mann vier Frauen besitzt, die er wirklich nötig hat, so ist das keine Ausschweifung" [64].

An Bišr's Auffassung schließt sich Abū Ṭālib al-Makkī, der Vorgänger al-Ġazzālī's an. Er erklärt in einem seiner Aussprüche, der kaum orthodox-sunnitisch genannt werden kann:

„Gott hat die Ehe und auch die Ehelosigkeit nicht vorgeschrieben, ebensowenig wie er es zur Pflicht gemacht hat, vier Frauen zu haben. Er hat uns geboten, daß wir unsere Herzen rechtschaffen und gut bewahren sollen. Sieh zu, daß wir unseren Glauben behalten und den Frieden der Seele suchen. Für den, der seine geistige Gesundheit und seinen Seelenfrieden am besten dadurch bewahren kann, daß er vier Frauen hat, ist es zulässig, in Vierehe zu leben. Für den, der mit einer genug hat, ist die Einehe das Beste. Und für den, dessen geistliches Leben und Seelenfrieden am besten durch die Ehelosigkeit befördert werden, ist es am sichersten, im Zölibat zu leben" [65].

Abū Sulaimān ad-Dārānī vertritt in der Ehefrage noch den Typ des alten Asketen, die gern über die religiösen Gefahren und die irdischen Beschwerden des ehelichen Standes lamentierten, selbst aber nicht im Zölibat lebten. Er klagt, daß seine Familie ihn in seiner Frömmigkeit hindert und stört [66]. Die Freude an Kindern beurteilt er mit der Rohheit eines Mönchs:

„Wer sich einen Sohn wünscht, ist töricht. Will er essen, schlafen oder lieben, stört er ihn. Will er sich der Frömmigkeit widmen, nimmt er seine Gedanken in Anspruch" [67].

Er hatte beobachtet, daß seine Schüler, sobald sie sich verheirateten, immer einige Grade in ihrem geistlichen Range und in ihrer Vollkommenheit gesunken waren.

„Was der Alleinstehende an Lieblichkeit der Anbetung und an ungestörter Hingabe des Herzens fühlen kann, das kann der Verheiratete niemals erfahren" [68].

Wenn man nun unbedingt verheiratet sein muß, soll man mindestens so lange Askese üben, bis man sich lieber mit einer alten, häßlichen und armen Frau verehelicht, als mit einer jungen, schönen und vornehmen [69]. Bitterer als irgendein anderer hat er die Frauen beurteilt:

„Es ist leichter, es ohne Frauen auszuhalten, als mit den Frauen zu leben. Denn es mit ihnen auszuhalten, ist schlimmer als die Hölle“ [70].

Aber ein verstohlener Herzensseufzer verrät seine innersten Gedanken: „Nichts auf der Welt ist lieblicher als die Frauen“ [71].

Seine Schüler haben seine Warnung vor der Ehe offensichtlich nicht besonders ernst genommen. Sein Lieblingsschüler und geistiger Erbe Aḥmad ibn Abi 'l-Ḥawārī hatte, abgesehen von einer platonischen Ehe mit der schönen, aber sittenstrengen Rābi'a, die selbst eine berühmte mystische Heilige war, noch drei andere Frauen. Ḥātim al-Aṣamm hatte eine recht strenge und gesetzesgebundene Anschauung vom Wege des Mystikers. Dieser beginnt mit einem vierfachen Tod: Dem weißen, schwarzen, roten und grünen. Das heißt: Hunger leiden, Beschimpfungen erdulden, gegen das eigene Ich kämpfen und einen Mantel zu tragen, der aus Flicklappen zusammengenäht ist. Aber wenn es um die Liebe ging, übte er keine Askese. Er erzählt selbst:

„Ich habe vier Frauen und neun Kinder! Ach, wie der Teufel darauf ausgeht, mich dadurch in Versuchung zu führen, daß er mir Sorgen um ihren Unterhalt auferlegt“ [72].

Jedoch hielt Ḥātim streng auf die Ehe, was aus folgender Regel hervorgeht, die er seine Jünger lehrte:

„Alle Eile ist vom Teufel außer in drei Fällen: Wenn es gilt, seinem Gast Essen vorzusetzen, eine Schuld zu bezahlen und eine erwachsene Tochter zu verheiraten“ [73].

Sahl huldigte einer streng asketischen Moral und hatte sich durch planmäßiges Fasten zu einem wirklichen Hungerkünstler ausgebildet. Aber in bezug auf Frauen soll man seiner Ansicht nach keine Askese üben, „denn der Herr der Askese (der Prophet selbst) liebte sie“ [74]. Der Koran rechnet Frau, Kinder und Eigentum in einem Zuge und als gleichwertige Größen zu den Dingen dieser Welt, die den Diener Gottes nicht binden dürfen. Sahl macht einen bestimmten Unterschied:

„Wer den Pfennig ehrt, liebt die kommende Welt nicht, und wer das Brot liebt, der liebt Gott nicht. Aber die Liebe zu Eltern und Kindern treibt die Liebe zu Gott nicht aus dem Herzen. Gott selbst hat sie als eine natürliche Anlage ins Herz gelegt. Auch die Liebe zu deiner Frau, soweit sie Güte und Zärtlichkeit in sich schließt, braucht die Liebe zu Gott nicht auszuschließen. Dasselbe ist der Fall mit dem Wunsche nach Wohlstand und Glück auf der Welt in all dem, was Seele und Körper unumgänglich brauchen. Denn die Liebe zu Gott gehört zum Glauben, und die Liebe zu diesen anderen Dingen in den Bereich der Vernunft“ [75].

Es gibt also eine rein menschliche Moral, eine justitia civilis, die ihre gegebene Sphäre und ihre Berechtigung hat, solange sie nicht mit der Sphäre des Glaubens in Konflikt gerät. Eine positive Wertung von Ehe und Familienleben tritt in der zweiten Generation immer deutlicher hervor. Ein geistlicher Heroismus, der in Gefühllosigkeit gegen Frau und Kinder seinen Ausdruck findet, weckt bei Tirmiḏī keine Sympathie. Er erzählt eine rührende Überlieferung, wie ʿAlī und Fāṭima einmal ihren letzten Mehlvorrat einem armen und vaterlosen Kind gegeben hätten und wie ihre eigenen kleinen Kinder daraufhin drei Tage lang hungern mußten. Man kann sich denken: Selbst die heilige Familie, selbst Ḥasan und Ḥusain weinten vor Hunger! Aber Tirmiḏī erklärt kalt: Die Geschichte muß unwahr sein. ʿAlī muß gewußt haben, daß ein Hausvater zuallererst für die Seinen sorgen muß, ehe er etwas fortgibt [76].

Wenn einzelne Sufis hier und da ein Wort über die Torheit der Ehe fallen ließen, ist es also nicht so ernst gemeint. Viel eher ist es – wenn ein derart respektloser Ausdruck erlaubt ist – eine Art frommer Snobismus. Ihre wirkliche Einstellung war eine ganz andere. Böse Zungen behaupteten, die Sufis zeichneten sich durch drei Eigenschaften aus: Sie liebten gutes Essen, Süßigkeiten und Frauen. Ǧunaid führte zu ihrer Verteidigung Argumente an, wie man sie früher in der Diskussion über die Schwächen frommer Personen gehört hatte:

> „Sie fasten zeitweise hart und streng", sagt er – „dafür essen sie mit umso größerem Appetit, wenn sie sich einmal ein Mahl gönnen. Sie nehmen es sehr streng mit dem Verbot des Weintrinkens und haben daher eine große Schwäche für Süßigkeiten. Was schließlich die Schwäche für das weibliche Geschlecht betrifft, so muß man sich daran erinnern, daß sie ihr Verlangen strikt beherrschten, wenn es sich um verbotene Liebesverhältnisse handelte" [77].

Ǧunaid selbst hatte eine ganz krasse Auffassung von der Ehe: „Ich brauche eine Frau, so wie ich Nahrung brauche". Die Ehelosigkeit empfahl er nur dem Anfänger auf dem mystischen Wege während seiner Lehrjahre [78].

Moralischen Wert hat die Ehe auch deshalb, weil ihre harte Schule auf den Charakter des Mannes in hohem Grade erzieherisch wirkt.

> „Eine Frau erfordert ein hohes Maß an schonender Rücksichtnahme, edler Weisheit, Güte, Freigebigkeit, freundlicher Art und freundlichen Worten."

Wenn man sich mit einer guten Frau vermählt, kann die Ehe geradezu als ein frommes Werk und als ein Weg betrachtet werden, das zukünftige Leben zu erreichen.

„Das, was der Mann für seine Frau ausgibt, wird auf der Waage seiner Taten mit den Almosen zusammengelegt, die er verschenkt hat, und er erhält Lohn für jeden Bissen Nahrung, den er ihr in den Mund steckt" [79].

Man sollte dies nicht glauben, wenn man die Frauenverachtung kennengelernt hat, wie sie die Kultur des Islam im großen ganzen auszeichnet. Aber in Wirklichkeit wird doch die Frömmigkeit bei einer Frau außerordentlich hoch eingeschätzt:

„Eine leichtfertige Frau ist schlimmer, als hundert leichtfertige Männer. Aber eine fromme Frau empfängt denselben Lohn, wie hundert fromme Männer" [80].

Ihre Versuchungen sind größer, ihre Widerstandskraft geringer. Die Annalen des Sufitums kennen fromme Frauen in großer Zahl, und viele von ihnen waren bewunderte Heilige, die weitreichenden Einfluß hatten. Fāṭima von Nischapur weilte meist als fromme Pilgerin in Jerusalem oder Mekka. Die berühmtesten Mystiker jener Zeit, Ḏū 'n-Nūn und Abū Jazīd al-Biṣṭāmī, baten sie in geistlichen Fragen um Rat und waren verwundert über ihre tiefe Einsicht. Eine andere Fāṭima war die Tochter des Statthalters von Balch und hatte sich mit einem Sufischeich verheiratet, um durch ihn den Weg zu Gott zu finden. Aber sie hatte auch Abū Jazīd als geistigen Führer. Mit ihm ging sie sehr ungezwungen um und trat sogar in seiner Gegenwart ohne Schleier auf, so daß ihr Gatte eifersüchtig wurde. Eines Tages entdeckte Abū Jazīd, daß sie anfing, ihre Fingerspitzen mit Henna zu färben, und fragte sie, weshalb sie das täte. Da sagte Fāṭima:

„Wenn du entdeckt hast, daß ich meine Finger gefärbt habe, hast du mit anderen Augen als denen der geistlichen Freundschaft auf mich geblickt. Jetzt muß es mit der Vertraulichkeit zwischen uns beiden ein Ende haben" [81].

Es zeigt sich also, daß gerade in den Jahrhunderten, da die herbe Diesseitsreligion im Islam in mystische Blüten, in eine glühende, schwärmerische Gottesliebe ausschlägt, der Einfluß der Ideale der christlichen Mönchsreligion stark zurücktritt. Die meisten dieser Mystiker waren verheiratet, zweifellos eine Tatsache, die für Psychologen interessant sein dürfte, welche das Rätsel der mystischen Gottesliebe durch den Hinweis auf den gehemmten und aufgestauten Sexualtrieb gelöst zu haben meinen.

Ich stellte im Anfang dieses Kapitels die Frage, wie es sich erklärt, daß Menschen sich einem asketischen Zwang unterwerfen, der oft eine brutale Gewalt gegen die natürlichen

Lebensinstinkte bedeutet. Der Mensch ist ja doch, zumindesten wenn es um seine eigenen Interessen geht, im Grunde ein recht vernünftiges und berechnendes Wesen. Es ist klar, daß er sich nicht umsonst solch fast übermenschlichen Opfern und Entbehrungen unterwirft. Er erwartet, etwas dafür zu gewinnen. Man kann die Mystik niemals verstehen, wenn man nicht damit rechnet: Die Methode, auf diese Welt zu verzichten, um die zukünftige zu finden, hat eine mächtige Stütze in einem realen inneren Erlebnis. Durch Selbstkasteiung und vor allem durch Fasten und Wachen erreicht der fromme Mensch jedenfalls psychologisch wirklichen Kontakt mit der anderen Welt. Er gewinnt eine Kraft, die er sonst als Erdenwesen nicht besitzt: Das Unsichtbare zu schauen, das Unsagbare zu erleben und ein Glücksgefühl zu empfinden, das man in seiner höchsten Form mit dem Namen Seligkeit bezeichnen kann. Er erreicht einen Zustand, der Trance, Entrückung, Ekstase genannt wird. Die Psychologen haben diese Zustände auch experimentell studiert, seit es sich gezeigt hat, daß bei verschiedenen Nervenkrankheiten Zustände eintreten, die den hier besprochenen zumindesten ähneln. Damit meint man vielleicht die religiöse Ekstase „erklärt" zu haben. Es ist, meint man, ein ganz einfacher Mechanismus, der hier in Erscheinung tritt: Stufenweises Erlöschen des Bewußtseins durch freiwillige oder erzwungene Konzentration und schließlich die Entrükkung (Trance).

In Wirklichkeit ist natürlich durch derlei Vergleiche gar nichts erklärt. Bewußtseinszustände sind keine Mechanismen, so beschaffen, daß man – wenn man weiß, wie *einer* funktioniert – von allen alles weiß. Sie enthalten immer einen Faktor, der unvergleichlich und zutiefst gesehen unzugänglich ist: Die Persönlichkeit, die besondere Beschaffenheit des einheitlichen Bewußtseinsstromes, in dem sie nur Phasen, vorübergehende Zustände sind. Aus der Tatsache, daß man bestimmte gleichartige Reaktionen beobachten konnte, schloß man auf eine gleichartige innere Beschaffenheit – aber das ist ein Schluß, der wohl in gewissen Fällen, aber keineswegs immer wahrscheinlich sein kann. Die Ekstase bei Teresa, die Trance, in die sich der Medizinmann dadurch hineinsteigert, daß er die Trommel schlägt und Tabaksaft trinkt – und andererseits der stille Schlummer des spiritistischen Mediums sind nicht dasselbe Erlebnis. Und der Vergleich sagt uns in diesem Falle sicher nichts über das unermeßliche Glücks- und Wertgefühl, das Teresa erlebte. So halte ich es auch für mehr als

wahrscheinlich, daß die Glücksempfindungen, wie sie Janets hysterische Patienten als eine Art Nebenprodukt ihrer Krankheit erfuhren, uns nichts über die Seligkeit und innere Erhebung sagen können, die gesunde Menschen als Belohnung dafür gewannen, daß sie lange Jahre ihres Lebens in der harten Schule der Askese verbrachten. Im Hinblick auf den unvergleichlich höheren Preis zu urteilen, den sie bezahlt haben, ist man zu der Annahme geneigt, daß der subjektive Wert ihrer Erlebnisse auch unvergleichlich größer ist. Ich bin daher der Ansicht, daß wir aus Ehrlichkeit und Klugheit zugeben müßten, daß wir die Art des Glückserlebnisses nicht kennen und auch nicht richtig kennen können, das der Mystiker um den bitteren Preis der Askese erkauft hat. Würden wir sie kennen, würde vielleicht auch der eine oder andere unter uns versuchen, die schwer erlernbare Kunst des Fastens und der Entbehrungen sich anzueignen.

Soviel ist jedoch sicher, daß das Bestreben, diesen Zustand zu erlangen, einer der zutiefst wirkungsvollen, zwar nicht klar bewußten, aber doch wirklichen Beweggründe zur Ausübung der Askese gewesen ist. Besonders muß dies beim Wachen und Fasten der Fall gewesen sein, die sich erfahrungsgemäß als besonders wirkungsvolle Mittel erwiesen haben, die innere Welt der Seele zu öffnen.

Wenn Ehelosigkeit das erste Gebot für den ist, der den Weg der Mönchsfrömmigkeit beschreiten will, so ist Fasten das zweite. Dem Fleische zu huldigen und es zu füttern, ist der Tod des Geistes. Ein pneumatischer Mensch müßte sich irdischer Speise am besten völlig enthalten. Es wird auch von heiligen Vätern in der Wüste erzählt, die es dahin brachten, ausschließlich von der Hostie zu leben. Isidor v. Pelusium weinte, weil er es nicht soweit gebracht hatte, sondern „als vernünftiges Wesen immer noch die Speise unvernünftiger Geschöpfe verzehrte". Die Asketen des Islam folgten in dieser Hinsicht ebenso wie in anderen der Praxis der christlichen Eremiten, ohne sich weiter über deren geistliche Beweggründe Gedanken zu machen. Sich mit Brot und Salz zu begnügen, war für die Mönche strenge Fastendisziplin. Mit solch einer Kost lebten viele namhafte muslimische Asketen Jahre hindurch. „Iß Brot mit Salz, das schmilzt das Nierenfett und führt Wachstum im Glauben mit sich." Es gab jedoch auch noch eine strengere Schule, die selbst eine solche Diät noch für Wohlleben ansah: „Wer nicht nur Brot, sondern auch Salz zum Brot begehrt, kann auf dem Wege des Gottesvolkes keinen Erfolg haben" [82].

Auch viele Sufis sind in dieser Hinsicht ihren Vorgängern unter den Asketen der alten Zeit treu gefolgt. Das Fasten behält unter den frommen Werken seinen Platz, aber die Motivierung erfährt eine deutliche Verschiebung und weist auffallende persönliche Nuancen auf. Abū Sulaimān ad-Dārānī schätzte das Fasten als geistliche Übung hoch ein:

„Das Beste, das ich je gewesen bin, das war ich, als mein Bauch vor Hunger fest an meinem Rücken lag" [83].

Auf das Abendbrot zu verzichten und dann schlafen zu gehen ist besser, als seinen Hunger zu stillen und dann die ganze Nacht im Gebet zu verbringen [84]. Fasten war für ihn zur Neigung und Gewohnheit geworden. Er meinte, wenn der Gläubige frei seinem Verlangen folgen könnte, würde sein Körper aus Mangel an Nahrung zugrunde gehen.

„Nichts auf der Welt ist mir lieber, als mich mit dem zu begnügen, was absolut notwendig ist, um das Leben zu erhalten" [85].

Gerade weil er selbst freiwillig fastete und nur mit Widerwillen aß, warnt er davor, den geistlichen Wert des Fastens zu überschätzen. Ein einziges selbstsüchtiges Begehren zu unterdrücken, sei besser, als ein ganzes Jahr zu fasten [86].

Nahrung entbehren zu können, ist eine besonders wunderbare Gabe, die Gott den vollkommenen Frommen gibt [87]. Sie wird dem Menschen geschenkt, wenn der Glaube hinreichend stark wird. „Je weiter man in der Glaubensgewißheit (jaqīn) gekommen ist, desto weniger Nahrung benötigt man. Den Ungläubigen straft Gott mit Heißhunger. Er muß sieben Därme füllen, während der Gläubige nur einen einzigen zu füllen braucht" [88].

Einzelne Sufis haben, ebenso wie die indischen Fakire, das Fasten zu einer wirklichen Kunst ausgebildet. Keiner der berühmten Sufilehrer hat so großes Gewicht auf das Fasten gelegt wie Sahl ibn 'Abdallāh. Sich allen überflüssigen Essens enthalten zu haben, soll seiner Meinung nach am Gerichtstage schwerer wiegen, als alle anderen frommen Werke und göttliche Übungen [89].

„Überflüssig ist alles, was ein Drittel einer normalen Tagesration überschreitet. Wer mehr ißt, ißt seine guten Taten auf" [90].

Er selbst begnügte sich mit noch viel weniger. Durch eine raffinierte Methode, die Tagesrationen allmählich zu verringern, brachte er es dahin, daß er schließlich 25 Tage und noch länger fasten konnte. Er erzählt selbst:

„Ich teile meinen Verstand, mein Wissen und meine Stärke in sieben Teile. Ich unterlasse dann das Essen, bis sechs

Siebtel davon verschwunden sind und nur einer übrigbleibt. Weil ich jetzt fürchte, daß auch dieser Teil verschwinden wird und damit auch mein Leben, esse ich ausreichend, um das Leben zu retten und auch die verlorenen sechs Siebtel wiederzuerlangen“ [91].

Wie man sieht, hatte er das Fasten nicht konstant eingehalten, wie die früheren Asketen, sondern nur zeitweilig, als eine besondere Übung – ungefähr so wie Gandhi fastete, um ein bestimmtes Ziel zu erreichen. Der kluge Mahatma hatte wohl sehr bald entdeckt, daß der Hungerstreik ein gewichtiges Mittel werden konnte, einen Druck auf die britischen Behörden auszuüben. Aber seine Absicht war wohl von Anfang an die, die Kräfte der Seele zu einem höchsten Grad von geistlicher Wirksamkeit zu sammeln und zu stärken. Aus dem, was wir von Gunaids Schülern hörten, geht hervor, daß solch ein periodisches Fasten auch unter den Sufis üblich war. Vermutlich ist dies der Grund dafür, daß man oft so ganz unterschiedlichen Angaben über das Fasten mancher namhafter Sufiheiliger begegnet.

„Ibrahīm ibn Adham hielt sich eine Zeitlang in der Moschee von Basra auf. Während dieses Aufenthaltes aß er nur jede dritte Nacht. Die Nacht, da er sein Fasten beendete, ging er wie ein buddhistischer bhikšu umher und bettelte an den Toren um sein Essen“ [92].

Andere Male hatte er soviel Essen auf seinen Tisch gesetzt, daß er der Verschwendung bezichtigt wurde [93].

Es fehlt nicht an Beispielen dafür, daß muslimische Asketen das Essen und was damit zusammenhängt als unrein und unheilig angesehen haben. Der große Traditionalist al-Buḫārī beschränkte sein Essen auf eine Dattel oder eine Nuß am Tage aus Furcht, er könne etwas Verbotenes essen, aber auch deswegen, weil er sich vor Gott schämte, den Abtritt aufzusuchen [94]. Dāwūd aṭ-Ṭā'ī aß nur in Wasser aufgeweichtes Brot, um den Prozeß des Essens so schnell wie möglich hinter sich zu bringen:

„In der Zeit, die damit hingeht, das Brot zu kauen, kann ich fünfzig Koranverse lesen“ [95].

Ein anderer Asket verzehrte aus dem gleichen Anlaß niemals gebackenes Brot, sondern nur Mehl [96]. Für die Sufis war es an und für sich keine Sünde, zu essen. Es ist die Sattheit, welche die Seele träge und unwillig zu allem Guten und willig zur Sünde macht. Ḏū 'n-Nūn bekannte von sich:

„Ich bin niemals satt gewesen, ohne daß ich nicht eine Sünde begangen oder daran gedacht hätte, eine zu begehen“ [97].

Sattheit weckt vor allem das fleischliche Begehren.

„Abū Sulaimān ad-Dārānī ging einmal durch ein Saatfeld und betrachtete ein Vogelpärchen, das gierig die ausgefallenen Körner aufpickte. Als sie satt waren, bekam das Männchen Verlangen nach dem Weibchen. ‚Sieh', sagte der Heilige zu seinem Schüler, ‚wozu ihr Bauch sie verleitet, wenn sie satt geworden sind'" [98].

Die Fastendisziplin der Sufis achtet sonst vor allem darauf, die geistlichen Kräfte der Seele anzuspannen und sie den Eingebungen der höheren Welt zu öffnen. „Der Hunger ist eine Wolke", sagt Abū Jazīd, „wenn das Herz hungert, regnet es Weisheit" [99]. „Hunger ist Licht, aber Sättigung ist Feuer" [100]. Fasten ist ein Schlüssel zur unsichtbaren Welt. Als Sahl sein langes Fasten gehalten hatte, konnte er „Gottes himmlisches Reich" sehen. Abū Sulaimān empfahl das Fasten als ein Mittel, das Gebet kräftig und unwiderstehlich zu machen:

„Wenn du etwas in dieser oder der kommenden Welt wünschest, so hungere zuerst und bete dann um alles, was du nur wünschst" [101].

Zwischen den Fastenperioden konnte man sich die Freiheit nehmen, Gottes Gaben zu genießen, was den alten Asketen höchst anstößig erschien. Von den Vätern in der Wüste her war es Tradition, daß man, wenn man seinen geistlichen Freunden begegnete, die Erlaubnis hatte, sich eine etwas reichlichere Mahlzeit zu genehmigen. Die Sufis hielten es nicht nur für zulässig, sondern geradezu lobenswert, dies zu tun und ordentlich zuzulangen, wenn sie eingeladen wurden.

„Ma'rūf al-Karḫī war einmal zu einem Festmahl eingeladen, und eine Menge leckerer Gerichte wurde aufgetischt. Ein Eremit, der mit zu Tische saß, sah mißbilligend, wie Ma'rūf zulangte, und sagte ein Mal über das andere: ‚Siehst du denn nicht, was du ißt?' Schließlich sagte Ma'rūf: ‚Ich habe nicht um irgendwelche Süßigkeiten gebeten. Ich wäre auch mit halbreifen Datteln zufrieden. Aber ich bin ein Diener, der unter der Gewalt seines Hausherrn steht; ich esse, was er mir gibt und lasse mich auf dem Platz nieder, den er mir anweist'" [102].

Festliche Verschwendung war zulässig, wenn es sich um die Brüder handelte.

„Abū 'Alī ar-Rūḏbārī kaufte einmal mehrere Männerlasten Zucker und befahl dem Zuckerbäcker, ein ganzes Schloß von Marzipan mit Turm, Zinnen und Sälen mit farbigen Pfeilern herzustellen. Dann lud er seine sufischen Brüder ein, die Burg abzureißen und zu plündern" [103].

So wandten die Sufis im Gegensatz zu den engherzigen Asketen eine, wie wir es nennen würden, evangelische Freiheit an.

EINSAMKEIT UND GEMEINSCHAFT
DER FROMME UND DIE WELT

Man bat Ḏū 'n-Nūn einmal, „die Frommen zu beschreiben, die um ihre Seele besorgt sind". Er erwiderte in seiner blumenreichen Sprache:

„Das sind Menschen, die Unruhe und Angst aus ihren Häusern getrieben hat. Die Sorge hat in ihrem Inneren einen festen Platz. Ihre sorgenvollen Gedanken suchen Gott, und ihre Herzen fliegen ihm vor Sehnsucht entgegen. Die Furcht streckt sie auf das Krankenbett nieder, und die Unruhe schlachtet sie mit dem Messer der Strafe. Ihr vieles Weinen bringt ihre Herzader zum Bersten, und ihr Geist vergeht vor bitterer Sorge um des Freundes willen. Ihre Nahrung sind dürre Kräuter, und ihr Trunk klares Wasser. Sie freuen sich über die Rede des Erbarmers und klagen vor ihm über sich selbst, so wie Tauben gurren. Sie suchen ihre Zuflucht in Wüsten und den Klüften der Berge. Sie erwarten den Nachtstern, der zur Ruhe geht. Unter Mühe und Kampf halten sie aus in den Stunden des Wachens. Ihr innerster Herzenswunsch ist, den Menschen zu entfliehen" [1].

Eine Art von religiöser Romantik durchzieht das klassische Sufitum. Man bewegt sich gern in altertümlichen frommen Redewendungen und Vorstellungen und schildert die sufischen Lehrer der damaligen Zeit so, wie man sich die Frommen in vergangenen Zeiten vorstellte: Asketen und Eremiten, verzehrt von Wachen und Fasten, fern von Menschen, in der Einsamkeit der Wüsten und Berge. Gern erzählt Ḏū 'n-Nūn auch davon, wie er selbst diesen Auserwählten begegnet ist und an ihren geistlichen Erfahrungen teilnehmen durfte. Er gibt genau den Platz und die Situation an:

„Ich reiste in den Bergen Antiochias. Da bekam ich ein Mädchen zu sehen, das wahnsinnig zu sein schien." –

„Als ich in einer dunklen Nacht in den Bergen bei Jerusalem wanderte, hörte ich eine betrübte Stimme und lautes Weinen." –

„Als ich im Lande der Araber auf Reisen war, fand ich einen Mann in einem Laubsaal von Eichen an einer rinnenden Quelle" [2].

Das sieht so aus, als wollte er uns glauben machen, daß er ein wirkliches Erlebnis schildert. Das ist jedoch kaum seine Absicht. Das Ganze ist literarische Form. Das Genre hat er nicht selbst erfunden – es stammt vermutlich aus der profanen Literatur und war innerhalb des geistlichen Gedichts jedenfalls schon von Ḏū 'n-Nūn's älterem Zeitgenossen, dem berühmten Grammatiker und gelehrten Sammler al-Aṣma'ī (gest.

216 = 832) entwickelt worden. Auch al-Aṣma'ī wählt als Sprachrohr für die mystische Gottesliebe gern irgendeine Persönlichkeit, die man in einem solchen Zusammenhang nicht erwarten sollte: ein junges Mädchen oder einen armen, ungelehrten Beduinen, der auf einem unerwarteten Platz auftritt. Auch er schildert scheinbar ein wirkliches Erlebnis. So erzählt er von einer Begegnung mit einem jungen Mädchen, das singt, während sie sich an der Kaaba festhält:

„O Herr, Sicherheit und Vergebung schenkst allein du,
Und deine Wohnung gibt denen, die dich lieben,
den Trost der Gnade – denen, die auf dem Ruhelager
von Liebeslust träumen."

Al-Aṣma'ī tadelt das Mädchen, daß sie auf einem so heiligen Platz wagt, von der Liebeslust zu reden, aber da erhält er eine Lektion über das wahre Wesen der Gottesliebe, die ihn verstummen läßt[3]. In solchen Gedichten – einem Prosarahmen mit einem Einschlag von Lyrik schildert Ḏū 'n-Nūn gern sein romantisches Asketenideal.

Er war sicher weit umhergereist, um Brüder und geistliche Seelenfreunde zu treffen, aber er hatte kaum gefunden, daß sie in Wüsten und Bergen herumirrten. In Wirklichkeit residierten die berühmten Sufilehrer des 9. Jahrhunderts in ihren Häusern, umgeben von zahlreichen Schülern und in einem Gedränge von Besuchern von nah und fern. Theoretisch konnten sie sehr wohl der heiligen Armut huldigen und ihren bürgerlichen Beruf aufgeben. Dank der Gaben, die von Schülern oder von vermögenden Gönnern hereinströmten, konnten sie ohne Sorgen leben. Zeitweise widmeten sie sich, wie wir hörten, dem Fasten und anderen geistlichen Übungen, aber für ein streng planmäßiges Asketenleben war kaum mehr Platz, wenn man eine anerkannte geistliche Position erlangt hatte. Da wurde alle freie Zeit von religiösem Unterricht in Anspruch genommen, den viele Sufis, auf einem Thronstuhl in einem Hörsaal sitzend, ebenso wie die berühmten Traditionslehrer erteilten, während die Schüler fleißig Aufzeichnungen in ihren Heften machten. Was diktiert wurde, konnten Überlieferungen frommer Männer aus vergangenen Zeiten oder goldene Worte aus dem eigenen Repertoire des Lehrers sein. Sonst mißbilligten die Sufis die weltlichen Gelehrten, die all ihre Zeit darauf verwandten, Wissen einzusammeln, sich aber nicht darum bemühten, es im Leben anzuwenden. Deshalb gehörte es sich, daß man anstandshalber Einwendungen dagegen machen mußte, selbst als Lehrautorität aufzutreten.

„Ich möchte dich nach einem Wort von Ibn Adham fragen", fragte jemand den Bišr. „Tu das nicht", bekam er zur Antwort. „Ibn Adham redete und handelte danach. Du redest, aber handelst nicht" [4].

Von Ǧunaid wird erzählt, er habe vor seinem Tode angeordnet, daß alle schriftlichen Aufzeichnungen seiner Worte und Aussprüche zugleich mit ihm begraben werden sollten. Er erklärte:

„Ich will nicht hingehen, um Gott zu begegnen und eigene Worte hinterlassen zu haben, während die Menschen den Worten des Apostels Gottes den Rücken kehren" [5].

Glücklicherweise kamen seine Schüler dieser Anweisung nicht nach. Das meiste von dem, was wir über das ältere Sufitum wissen, stammt nämlich gerade aus solchen Kollegnachschriften!

Ein berühmter Sufilehrer glich also in seiner Amtsausübung im großen ganzen mehr einem Theologieprofessor, als etwa einem zotteligen Eremiten. Das sei aber keinesfalls gesagt, um die Sufis wegen ihrer mangelnden Übereinstimmung zwischen Lehre und Leben anzuklagen. In Wirklichkeit ist es gerade ihr großes Verdienst, die Einseitigkeit und negative Einstellung der früheren Asketenreligion überwunden und sie zu einer Frömmigkeit mit positiven Absichten und Zielen umgewandelt zu haben. Dadurch, daß sie auf diese Weise die Mönchsreligion verbürgerlichten, haben sie in Wirklichkeit den Ernst und die religiöse Begeisterung erhalten, die sie zu einer geistlichen Kraft und Inspirationsquelle für den Islam gemacht haben.

Der religiöse Konservatismus, der bei den Sufis in romantischer Schwärmerei für die Ideale und Formen der alten Zeit seinen Ausdruck findet, macht es zunächst schwer, zu entdecken, wie grundlegend sich die geistliche Situation verändert hat. Das tritt vielleicht in keinem Punkte so deutlich hervor, wie in der Frage nach der sozialen Einstellung, dem Verhältnis des Einzelnen zur Gemeinschaft. Die alten Asketen waren im Grunde unsozial. „Flieh vor den Menschen, wie du vor dem Löwen fliehst!" [6] lautet ein oft wiederkehrendes Wort. Und es gilt nicht nur, den bösen weltlich gesinnten Menschen aus dem Wege zu gehen, sondern den Menschen überhaupt. Der wirklich Fromme muß ein wahrer Eigenbrötler sein, unzugänglich, griesgrämig und mürrisch auch seinen Freunden gegenüber.

„Ḍāwūd aṭ-Ṭā'ī war menschenscheu wie ein wildes Tier. Ein Mann, der eigens aus Samarkand gekommen war, um ihn zu sehen, mußte drei Tage lang vor der Tür seines Hauses sitzen, ohne ihn treffen zu können. Denn erst, als der Gebetsruf erscholl, verließ jener sein Haus, und sobald der Imam

Amen gesagt hatte, schlüpfte er mit mächtigen Sprüngen aus der Moschee und verschwand in seinem Hof. Nicht einmal sein Freund Fuḍail bekam ihn zu sehen. Er stand draußen vor der Tür, und Dāwūd saß drinnen und weinte, wollte aber nicht öffnen. Vorher hatte er wirklich Besuch empfangen, aber die Leute waren so zahlreich gekommen und hatten ihm so viel Mühe verursacht, daß er beschloß, nie mehr jemanden zu empfangen“ [7].

Rābi‘ verließ überhaupt niemals sein Haus. Als er einmal vor seiner Haustüre saß, hatte ein Feind der Frommen ihm einen Stein an die Stirn geworfen. Er trocknete das Blut von der Stirn und sagte: „Gott verzeihe ihm! Er hat mich nicht gesehen.“ Aber er meinte, hiermit eine Warnung erhalten zu haben, und von der Stunde an verließ er nicht eher wieder sein Haus, bis er als Toter hinausgetragen wurde [8].

Auch die Sufis preisen die glückliche Einsamkeit, da nichts die gläubige Seele von Gott trennt.

„Gott sagte zu Mose: ‚Sei wie ein einsamer Vogel, der ißt, was an den Zweigen der Bäume wächst und der das klare Wasser trinkt. Wenn die Nacht kommt, sucht er in einem Schlupfwinkel Schutz, in vertraulicher Nähe bei mir und fern von denen, die mir ungehorsam sind‘“ [9].

Die Menschen der Gotteserkenntnis sind Gottes Wildtiere auf Erden. Sie zeigen keinem Menschen gegenüber Vertrautheit [10]. Die Asketen sind Fremdlinge auf *dieser* Welt – die Menschen der Gotteserkenntnis sind es auch in der zukünftigen [11]. Nicht einmal die Sorge für das geistliche Wohl anderer berechtigt uns, die Einsamkeit aufzugeben, die für den Frieden der Seele und die Reinheit der Sinne teurer ist als alles andere. Es lautet wie ein unfaßlich krasser religiöser Egoismus, wenn Dārānī erklärt:

„Es schadet dem, der erlöst ist, nichts, daß der Verlorene dem Verderben anheimfällt. Am Gerichtstage wird doch ein jeder für sich selbst einstehen“ [12].

Aḥmad ibn ʿĀṣim al-Anṭākī soll gesagt haben:

„Befleißige dich guter Werke, als ob es auf Erden nur dich und nur Gott im Himmel gäbe“ [13].

Es ist bezeichnend, daß dieser Grundsatz sich sehr eng an das bekannte Wort eines ägyptischen Mönchs, Abba Alonis, anschließt: Wenn ein Mann nicht denkt, nur Gott und mich gibt es auf der Welt, so kann er keinen Frieden gewinnen [14]. Fuḍail hält noch an der alten Regel fest, daß man auch seinen geistlichen Brüdern gegenüber schroff und abweisend sein soll. Als er einmal in der Moschee zu Mekka saß, kam ein Bruder und suchte ihn. Fuḍail fragte verdrießlich: „Warum bist du ge-

kommen?" „Um dich in Vertrautheit sprechen zu können." „Nein, bei Gott! Willst du eigentlich etwas anderes, als daß ich dein Freund werden soll und du der meine, daß ich dir und du mir etwas vorlügen sollst? Entweder verläßt du mich, oder ich werde dich verlassen" [15]. Und er pflegte zu sagen: „Es zeugt von schwachem Verstand, wenn ein Mann viele Freunde hat" [16].

Es ist offensichtlich, daß diese geheuchelte Abneigung gegen andere weder der sufischen Praxis noch ihrer wirklichen Einstellung entspricht. Das mystische Erlebnis sprengt ebenso wie jedes andere, welches das Herz reich und glücklich macht, alle Siegel des Schweigens. Man kann sein Glück nicht verschweigen. Das ständige Achtgeben auf das innere Leben weckt das Bedürfnis nach vertrautem Austausch gemeinsamer Erfahrungen und gegenseitiger Vergleiche. Der Mystiker erlebt das Unsagbare, to arreton. Das Erlebnis erweckt eine Flut von Mitteilsamkeit und will in einem Strom von Worten seinen Ausdruck finden. Er hat deswegen ein außerordentlich starkes Gemeinschaftsbedürfnis. Es hilft wenig, daß das vererbte Asketenideal Einsamkeit voraussetzt. Wie ein Seufzer aus aufrichtigem Herzen lauten Sarī's Worte:

> „Ich habe alle Arten von Askese geübt, außer daß ich die Gemeinschaft mit Menschen entbehrte. Soweit bin ich nicht gekommen, und das vermag ich nicht" [17].

Aber der Mystiker sucht nicht die Menschen als solche, sondern die Auserwählten, die Verständigen, die geistlichen Freunde. Er hält ebenso wie moderne Kirchenfromme seine ‚stillen Tage', nicht dazu, um in Einsamkeit zu verharren, sondern um mit Gleichgesinnten einsam zu sein. Weder Gemeinde, Verein, noch Organisation, sondern Brüderschaft, der geistige Freundeskreis, ist die angemessene Gemeinschaftsform der Mystik. Wie viele solcher Kreise in der Geschichte der christlichen Mystik haben sich nicht ganz einfach ‚Freunde' genannt? Die geistige Bruderschaft ist notwendig als Stütze und Hilfe bei der Wanderung auf dem mystischen Pfade. Geistige Freundschaft führt zu einem Zuwachs an Gnade. Die Predigt der Persönlichkeit spricht besser als Worte. „Alles Gute hast du in einem frommen Freund" [18].

> „Du mußt die Gesellschaft dessen suchen, bei dessen Anblick du an Gott denken mußt. Du mußt den suchen, vor dem du in deinem Innersten Verehrung empfinden kannst. Den, dessen Worte dir einen Zuwachs an frommen Taten bringen und dessen Handlung in dir die Lust weckt, der Welt zu entsagen, den, in dessen Nähe du nicht ungehorsam

gegen Gott sein kannst, den, der dich mit seinen Handlungen ermahnt, nicht bloß mit seinen Worten“ [19].

Aber die Situation des Gläubigen in einer bösen Welt und einer bösen Zeit ist bedenklich. Ibn Adham schildert sie wie folgt: „Halte dich an die Menschen, aber nimm dich vor ihnen in acht, denn du kannst sie nicht entbehren“. Aber: Leider sind nicht alle Menschen „Menschen“. „Die Menschen (an-nās) sind verschwunden, Affen (an-nasnās) sind übriggeblieben“ [20]. Daher lautet die Regel für den Verkehr unter Sufis:

„Man soll den Älteren Ehrfurcht erweisen, soll gute Kameradschaft mit den Brüdern halten, den Jüngeren ein aufrichtiger Ratgeber sein und nicht mit denen verkehren, die nicht in den Kreis gehören“ [21].

Innerhalb des Kreises soll statt dessen eine um so innerlichere und vertraulichere Gemeinschaft herrschen. Im Brüderkreise herrscht ein nahezu praktischer Kommunismus.

„Ein Sufi kommt in das Haus eines Bruders, während dieser abwesend ist. Er befiehlt den Hausangestellten, seinen Geldschrank zu öffnen und nimmt ungeniert das heraus, was er braucht. Und weit davon entfernt, sich darüber zu ärgern, daß der Sufi sich diese Freiheit genommen hatte, schätzt sein Bruder sich glücklich, daß jener ein solches Vertrauen in seine Freundschaft gesetzt hat“ [22].

Dārānī erzählt von sich selbst:

„Ich hatte einen Bruder im Irak, an den ich mich zu wenden pflegte, wenn ich in Schwierigkeiten geriet. Als ich ihn bat: ‚Gib mir etwas Geld!‘ gab er mir nur seine Geldbörse, und ich nahm, was ich brauchte. Einmal sagte ich wieder: ‚Ich brauche Geld‘. Da fragte er mich: ‚Wieviel brauchst du?‘ Seitdem konnte ich keine Freude mehr über die Bruderschaft mit ihm empfinden“ [23].

Vor allem sollen fromme Freunde gegenseitig geistliche Hilfe geben: „Brüder sind einander wie Hände. Die eine wäscht die andere“ [24]. Bruderschaft erfordert uneingeschränkte Aufrichtigkeit.

„Zum Bruder sollst du den wählen, den du all das wissen lassen kannst, was Gott von dir weiß“ [25]. Und: „Du darfst dich niemals auf einen Bruder verlassen, bevor er dir nicht ins Gesicht sagt, was er bei dir mißbilligt“ [26].

Es ist kein Zufall, daß die Beichte zuerst in solchen mystischen Brüderkreisen geübt wurde. Die Mönche des Basilius sollen jeden Abend ihre Herzen voreinander öffnen und keine Fehler und Sünden verschweigen. In schwereren Fällen wurde dem Führer eine Privatbeichte zugebilligt. Alle vierzehn Tage hielten Buddhas Mönche Beichtfeier ab: Die Brüder setzten sich rings im Kreise nieder. Die Mönchsregel wurde vorgelesen,

und bei jedem Wort flüsterte jeder seinem Nachbar leise ins Ohr, was er gegen das Gebot verfehlt hatte. Auch in den sufischen Brüderkreisen wurde eine Art von Beichte geübt. Von Šāh Šugā' al-Kirmānī wird erzählt, er habe seinen Schülern befohlen, ihm ihre geheimen Gedanken zu offenbaren. Dann behandelte er jeden einzelnen mit dem geistlichen Heilmittel, dessen er bedurfte, und sagte: „Der ist nicht verständig, wer dem Arzt seine Krankheit verheimlicht“ [27].

Wenn der Gläubige die Sünde seines Bruders kennenlernt, soll er ihn nicht in geistigem Hochmut und in Selbstgerechtigkeit verurteilen. Er muß ihm statt dessen helfen, seine Sünde loszuwerden.

Ein wirklicher Bruder in Gott ist der, welcher für dich Buße tut, wenn du sündigst“, sagt Abū Jazīd [28].

Eine rührende Geschichte, die ebensogut in einer christlichen Heiligenlegende hätte stehen können, erzählt:

„Es waren einmal zwei Brüder in Gott, von denen der eine einer sündigen Begierde anheimfiel. Er vertraute es seinem Bruder an und sagte: ‚Ich habe eine Sünde begangen. Willst du nicht länger an der Bruderschaft mit mir festhalten, so brich sie‘. Aber der andere erwiderte: ‚Niemals werde ich die Bruderschaft mit dir um deiner Sünden willen brechen‘. Darauf traf er mit Gott ein Übereinkommen, daß er weder essen noch trinken würde, ehe Gott nicht dem Bruder seine Sünde verziehen hätte [29]. Da mußte Gott nachgeben und dem Sünder vergeben.“

Die althergebrachte und liebgewordene Erbauungssprache kann der fromme Mensch, wenn er sie einmal gelernt hat, nicht so leicht wieder aufgeben. Die Sufis gebrauchten nach wie vor die alten Worte vom Segen der Einsamkeit, davon, daß es wichtig sei, den Menschen zu entfliehen „in die öden Berge, von Hügel zu Hügel, um ihren Glauben zu retten“, wie Ibn Adham es ausdrückt. Aber sie meinen mit der Einsamkeit etwas anderes: Es ist die geistliche Einsamkeit, die Stille vor Gott, die darin besteht, mit ihm im Herzen und für ihn in all seinem Handeln zu leben – es ist die Abgeschiedenheit, die man mitten im Menschengewimmel haben kann.

„Als Ǧunaid ein junger Gottsucher war, wollte er gern in der Einsamkeit leben, aber sein Lehrer Muḥāsibī wollte ihn daran hindern, ein geistlicher Eigenbrötler zu werden. Ǧunaid klagte darüber, daß er ihn vom vertrauten Umgang mit Gott in der Einsamkeit fortzöge – hinaus in die Welt und unter die Menschen, bei denen er sich fremd fühlte. Muḥāsibī antwortete: ‚Wie oft soll ich dich von deiner Einsamkeit reden hören? Wenn ich die halbe Menschheit um mich herum hätte, würde ich keine Vertrautheit mit den Menschen empfinden, und wenn alle fort wären, würde ich mich auch nicht einsam fühlen‘“ [30].

Diese soziale Isolierung, das Recht, einsam seiner Gottesverehrung zu leben, hat von altersher für rechtgläubige Muslime eine Grenze. Die Grenze wird gezogen von der Pflicht, am allgemeinen Gottesdienst teilzunehmen. Der brummige und menschenscheue Einsiedler, der in seinem eigenen Heim wie in einer Klosterzelle lebte, mußte doch seinen Widerwillen überwinden und hinaus unter die Menschen gehen, wenn der Ruf zum Gebet erscholl – unter allen Umständen einmal in der Woche, am Freitag zum Mittagsgebet. Sogar ein lahmer, kränkelnder Mann wie der alte Rābi' wollte unter keinen Umständen der Moschee fernbleiben. Gebrochen von Alter und Schlaganfall, wackelte er, von zwei Männern gestützt, zum allgemeinen Gebet. Seine Freunde ermahnten ihn, sich zu schonen: „Gott sieht ja dein Gebet mit Wohlgefallen, auch wenn du es daheim verrichtest". Aber er erklärte: ‚Wer den Ruf des Muezzins gehört hat, muß der Einladung Folge leisten, wenn er auch so kriechen und auf dem Gesäß rutschen muß' [31]. Die Sufis befolgten strikt das gleiche Prinzip. Am gemeinsamen Gebet teilzunehmen ist nicht bloß eine Pflicht, sondern ein Vorrecht. Hat ein Mann das gemeinsame Gebet versäumt, sollte man nachschauen, wie es mit seinem Leben steht. Das Versäumnis ist wahrscheinlich eine Strafe, die Gott ihm selbst für etwas Böses auferlegt hat, das er tat [32].

Das treue Festhalten an den Gottesdiensten der Gemeinde blieb nicht ohne Bedeutung. Wie lieb auch ein Gottesfreund seinen vertrauten Kreis haben mag, so muß er sich doch hüten, aus Hochmut über seine vermeintliche Geistigkeit die große Masse zu verachten und den Mitmenschen völlig aus dem Wege zu gehen, die – wenn sie auch keinen wirklichen Glauben haben – doch „Rechtgläubige" heißen. Ein Mann, der sich in frommer Hoffart über einen Sufi beklagen wollte, daß er mit so vielen Weltmenschen Umgang habe, erhielt folgenden heilsamen Rat: „Wenn du sicher bist, daß du besser bist als jene, dann vermeide den Umgang mit ihnen" [33]. Ǧunaid betont, daß die Gottesfreunde auch gegenüber denen, die außerhalb stehen, Pflichten hätten:

„Du darfst natürlich nicht mit Menschen in vertrauter Freundschaft leben, die dich von Gott abziehen, aber du darfst dich auch nicht ganz von den Weltmenschen absondern. Der Gläubige soll sich auf seine Pflicht besinnen, seinen Mitmenschen ein Lehrer, Erzieher und Vorbeter zu sein. Es ziemt sich für dich, den Sündern ein Helfer zu sein und sie zu lehren, wie man mit Gott spricht. Du sollst der sein, der von Gott zu ihrer Rettung gesandt ist. Das ist die Aufgabe der Gelehrten und Berufung der Weisen. Und am liebsten

von allen Menschen sind für Gott die, die seinem Hausgesinde am besten nützen und sich am meisten darum bemühen, allen Geschöpfen von Nutzen zu sein“ [34].

Loyalität gegenüber Mohammeds Gemeinde und der Gemeinde der Rechtgläubigen ist eine Pflicht, welche die Sufis oft einschärfen [35]. „Den, der für die Gemeinde betet, zählt Gott zu seinen auserwählten Freunden.“

Es sind zahllose Definitionen und Bestimmungen des Begriffes Entsagung (zuhd) gegeben worden, ebenso wie für andere sufische Termini. So versichert Ibn Adham, die pflichtmäßige Askese bestehe darin, sich von Verbotenem fernzuhalten. Askese, welche religiöses Verdienst schenkt, ist die, das Zulässige zu lassen. Aber die Askese, welche der Seele Sicherheit schenkt, heißt allem auszuweichen, was zweifelhaft ist [36]. Nach Muḥāsibī beruht die Art der Askese auf dem geistlichen Grad, den der Fromme erlangt hat. Steht er noch im Stadium der Furcht, verzichtet er auf Verbotenes nur aus Furcht vor Gottes Strafe, dann kann er vielleicht auch dahin gelangen, sogar von dem Erlaubten abzustehen aus Furcht, Gott für seine Gaben nicht in der richtigen Weise danken zu können. Im Stadium der ängstlichen Frömmigkeit übergeht man alles, dessen Zuverlässigkeit Zweifeln unterworfen ist. Wer den Grad des Gottvertrauens erlangt hat, hört auf, Unruhe und Sorge für seinen Lebensunterhalt zu hegen. Wer noch weiter – bis zur Gottesliebe – gekommen ist, gibt alles in der Welt auf, weil es so geringen Wert hat. Manche meinen sogar, man müsse auch bereit sein, auf das Paradies zu verzichten, weil es ein Nichts sei im Vergleich zum Gedanken an Gott. Aber auf der höchsten Stufe, der Stufe des aufrichtig Liebenden, kommt man so weit, auch auf die Brüder zu verzichten, „die uns daran hindern, nur noch an Gott zu denken“. Das bedeutet nicht, jeden Verkehr abzubrechen, sondern auf die Gemeinschaft zu verzichten, soweit sie ein Hindernis für das Leben ganz mit Gott ist [37].

Das Sufitum versucht wie jede andere mystische Theologie durch ähnliche und weit kompliziertere Formeln eine systematische Ordnung in die wechselnde Welt der inneren Erlebnisse zu bringen. Für uns hat diese fromme Scholastik in der Regel weniger Interesse. Das für uns Entscheidende ist, einen festen Vergleichspunkt in Begriffen zu finden, die uns vertraut und verständlich sind. Ständige Umschreibungen durch andere unbekannte Größen komplizieren das Problem, geben aber keine Lösung. „Es gibt viele Meinungen darüber, was Welt-

entsagung ist", schreibt ad-Dārānī. „Manche meinen, es bedeute: Allen Verkehr mit Menschen aufzugeben, andere meinen, es hieße, von den fleischlichen Begierden abzustehen, wieder andere denken, es bedeute den Verzicht darauf, sich satt zu essen. All diese Meinungen kommen im Grunde auf ein und dasselbe heraus. Aber ich bin der Ansicht, Entsagung bedeutet: Alles zu lassen, was dich von Gott abzieht" [38]. Seine Worte treffen das Wesentliche und Entscheidende. Entsagung bedeutet, das aufzugeben, was uns von Gott fortzieht. Sie muß Gott und die zukünftige Welt zum Ziel haben. Es ist keine rechte Entsagung, wenn man sich auf dieser Welt alles versagt, nur um Frieden in seiner Seele zu gewinnen [39]. Kann das eine rechte Entsagung sein, die aus bloßer Pflicht im Widerstreit mit unserem eigenen Willen geschieht, unter Unlust und ständigem inneren Widerstand? Das Problem, ob es ethisch vollkommener ist, aus Pflicht oder aus Neigung zu handeln, ist dem Islam nicht unbekannt, und viele haben den extremen Standpunkt vertreten. Sie haben es zur ethischen Norm gemacht, in Zweifelsfällen immer das zu wählen, was den Neigungen des eigenen Ich am meisten zuwiderläuft [40].

> Wenn ein Mann nur das Gute tut, wonach er Verlangen hat und nicht das Böse aufgibt, was er verabscheut, erhält er keinen Lohn für das Gute, das er tut – und durch das Unterlassen des Bösen rettet er sich noch nicht vor Strafe" [41].

Jeder Schritt vorwärts auf dem Wege des Geistes muß im Kampf mit der niedrigen Natur und dem Eigenwillen errungen werden. Aber das Ziel ist, die spontane und freie Hingabe an das Gute zu erringen. Der vollendet Fromme steht nicht länger unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade, um es mit einer christlichen Formel auszudrücken. Entsagt man der Welt wirklich um Gottes willen, dann muß die Entsagung aus der Neigung des Herzens und aus freier Wahl erfolgen, sonst hat sie keinen Wert für Gott. „Es gibt", betont ad-Dārānī, „zwei Arten von Asketen: Solche, die der Welt entsagen und solche, die schon die Lieblichkeit der zukünftigen schmecken, während sie dieser Welt entsagen" [42]. Entsagung an und für sich befriedigt noch nicht. Sie kann nicht echt und wahr sein, wenn sie nicht einem Herzen entspringt, das Gott vor allem anderen auf der Welt erwählt hat.

> „Wer die Sünde aufgibt, ohne die Süßigkeit des Gehorsams zu empfinden, fällt der Sünde bald wieder anheim, und wer die Sünde aufgibt, ohne die Süßigkeit der Entsagung zu empfinden, der ist nicht sicher vor einem Rückfall" [43].

Daher wird, wie auch Muḥāsibī betont, die Entsagung erst dann vollkommen, wenn das Weltliche nur noch so geringen Wert für den Gläubigen besitzt, daß es einfach nicht mehr länger existiert. Vollkommene Askese bedeutet, die Weltentsagung nicht mehr als Entsagung zu empfinden, bedeutet „seiner Entsagung zu entsagen“ [44]. Der wahre Asket hat Freude und Sorge über weltliche Dinge aus dem Herzen verbannt, so daß er sich weder über etwas freut noch sich um etwas Sorge macht, das dieser Welt angehört – und sich nicht darum kümmert, ob er es schwer oder leicht hat. Die heilige Gleichgültigkeit, die Apathie, der Nullpunkt aller Gefühle, ist jedoch nicht das Bezeichnende an der sufischen Frömmigkeit. Es ist eher ein Gefühl von Freiheit und Freude, und die Einstellung ist positiv und aktiv zugleich.

> „Es gehört zur wahren Entsagung, daß man in seiner Armut froh ist und darin eine große Gnade sieht, die Gott dem Menschen antut. Man sollte Angst davor haben, daß Gott sie von uns nimmt und man soll sich der Armut freuen, wie sich der Reiche seines Reichtums freut und die Armut fürchtet. Man muß die Süße der Entsagung empfinden, so daß Gott, der unser Herz kennt, von uns weiß, daß wir den Mangel wirklich mehr lieben als den Überfluß, Demütigung mehr als Ehre, Einsamkeit mehr als Gesellschaft“ [45].

Hier herrscht eine andere Stimmung als unter den christlichen Anachoreten oder den strengen Asketen der ersten Jahrhunderte des Islam mit ihrem grimmigen und verbissenen Kampf gegen die unüberwindlichen Begierden.

Der Meister des Sufitums, der dieses franziskanische Ideal am klarsten verwirklicht hat, ist Ibn Adham [46]. Man trifft bei ihm eine ruhige Freude, wie die der buddhistischen Mönche, ein Gefühl unendlicher Erleichterung darüber, das weltliche Leben mit all seinen Sorgen, seinem Kummer und seinen Verwicklungen verlassen zu haben [47]. Er empfindet dasselbe Glück über das unbekümmerte Leben des Asketen unter Gottes freiem Himmel wie der gehetzte Kulturmensch, wenn er für einige ersehnte Ferienwochen in das freie, unkomplizierte Naturleben zurückkehren darf [48]. Wie eine Notiz aus einer kynischen Philosophenbiographie wirkt dieses Augenblicksbild:

> „Man sah Ibrahīm ibn Adham an einem warmen Tage in einen pelzgefütterten Mantel gekleidet, dessen Haare nach außen gingen. Er lag auf seinem Rücken am Fuß eines Berges, streckte die Beine vor dem Berge aus und sagte: ‚Die Könige suchen auch nach Frieden, aber sie verfehlen den Weg‘“ [49].

Ein anderesmal sagte er:

„Wenn Könige und Prinzen wüßten, wie glücklich wir sind! Sie kämpfen ihr Leben lang mit dem Schwert in der Hand, um Lebensgenuß und Freiheit von Mühe zu erlangen, wie wir sie besitzen“ [47].

Einmal befand er sich mit einem Freunde auf Wanderung.

„Wir kamen an einen Platz, wo es frisches Wasser und dürres Gras gab. Da sagte Ibrahīm zu mir: ‚Hast du etwas bei dir im Sack?‘ ‚Ich habe ein paar Stück Brot bei mir.‘ Ich streute sie aus, und Ibrahīm aß und ermahnte mich, an der Mahlzeit teilzunehmen. Dann streckte er sich auf seinem Mantel aus und sagte: ‚Wie wenig doch die Weltmenschen von uns wissen! Es gibt auf der ganzen Welt niemanden, der ein glücklicheres Leben führt als wir‘. Dann fragte er mich: ‚Hast du Familie?‘ ‚Ja, ich habe Familie.‘ Es schien einen Augenblick, als ob er meine Anwesenheit nicht bemerkte. Aber als er den Ausdruck in meinem Gesicht bemerkte, sagte er: ‚Vielleicht lebt ein verheirateter Mann, der sich um die Seinen ängstigt und Sorge macht, doch in einem besseren Stande als wir‘“ [48].

Der letzte Zug läßt uns nicht nur den ausgesuchten Takt ahnen, den er im Umgang mit seinen Brüdern an den Tag legte, sondern auch seine natürliche und ungekünstelte Demut. Der muslimische Asket ist sonst ebenso wie der christliche Mönch maßlos stolz auf seine Siege und Heldentaten im Kampf gegen das Fleisch und die Begierden. Ibrāhīm meint, es bedeute nichts, sich dessen zu rühmen, daß man seiner innersten Neigung folge. Er selbst lebte im Zölibat, aber achtete darum den nicht gering, der verheiratet war.

„Ein Mann fragte ihn: ‚Warum heiratest du nicht?‘ ‚Was hältst du von einem Manne, der die Erwartungen seiner Frau enttäuscht und trügt?‘ – ‚Das soll man nicht tun.‘ ‚Nun, wenn ich mich jetzt verheiraten würde und meine Frau würde dann von mir verlangen, was eine Frau von einem Manne begehrt, wie sollte das dann gehen? Ich habe keinen Bedarf an Frauen‘“.

Er lebte in größter Einfachheit, erklärte aber:

„Ich sehe nicht ein, daß ich dafür belohnt werden sollte, daß ich auf Leckereien verzichte, denn ich habe kein Verlangen danach. Ein Bissen Brot mit grobem Salz schmeckt mir besser als eine Dattel, an deren Kanten die Wespen genagt haben“ [49].

Nach der Legende war Ibrāhīm „ein Königssohn aus Khorasan“, und man erzählte eine romantische Legende darüber, wie er auf einer Jagd bekehrt wurde. Auf Grund dessen hat man angenommen, Ibrāhīms Gestalt sei nach dem Königssohn vom Shakiya-Geschlecht gezeichnet und hat weitgehende

Schlußfolgerungen auf einen buddhistischen Einfluß auf das Sufitum gezogen. In Wirklichkeit war Ibrāhīm ein Araber aus dem Stamme Banū 'Adl und gehörte einer angesehenen Familie an [50]. Er selbst erzählt:

„Mein Vater war ein frommer Mann, und in Mekka wurde ihm der Sohn Ibrāhīm geboren. Er wickelte den Neugeborenen in einen geflickten Asketenmantel, ging mit ihm bei frommen Männern herum und sagte: ‚Bitte zu Gott für ihn! Es sieht aus, als seien einige dieser Gebete erhöht worden'" [51].

Daß die Legende ihn zum Königssohn gemacht hat, liegt vermutlich daran, daß er so oft die Asketen mit Königen vergleicht. „Wir sind, bei Gott, Könige und reich" [52]. Daß der Bettelmönch mit einem König verglichen wird, ist sicherlich ein buddhistischer Zug, aber es ist kaum anzunehmen, daß dies hier der indischen Legende entnommen sein sollte. Die gleiche Anschauung findet sich auch bei früheren Asketen. 'Abdallāh ibn al-Mubārak sagte:

„Die Gelehrten sind die wirklichen Menschen, Asketen die wirklichen Könige" [53].

Im übrigen stand sein Lebensstil in völligem Gegensatz zum buddhistischen. Konnte er, wie wir hörten, in Ausnahmefällen, wenn er zeitweise nur der Meditation und frommen Übungen lebte, auch Almosen begehren, so lebte er doch gewöhnlich von harter und ehrlicher Arbeit. Er sammelte Holz in den Bergen und widmete sich im Sommer der Erntearbeit. Gab es nichts anderes zu tun, übernahm er es, Gärten und Weinfelder zu bewachen [54]. Die Einnahmen seiner Arbeit soll er teilweise zum Unterhalt seiner Schüler verwendet haben, die aber seine vertrauensvolle Güte manchmal mißbrauchten [55]. Liebe übte er nicht auf buddhistische Art dadurch, daß er – von meditativem Frieden erfüllt – sein metta über arbeitende und gehetzte Menschen ausstrahlen ließ, sondern durch aktive Hilfeleistung [55a]. Ein Freund erzählt:

„Als ich einmal stand und Holz hackte und mich müde von der Arbeit fühlte, ging Ibrāhīm vorbei. ‚Bist du müde?' fragte er. ‚Ja'. ‚Willst du mir eine Axt leihen und die Arbeit mir überlassen?' So lud er das Holz auf den Rücken, nahm die Axt und ging. Als ich eine Weile gewartet hatte, öffnete sich die Tür. Ibrāhīm warf die Axt und das gehackte Holz herein, schloß die Tür wieder und ging.

Wenn er das Abendgebet gebetet hatte, blieb er vor den Häusern stehen und rief: ‚Wer braucht Malz?' – Eine Frau kam mit einem Korb voll Körnern, ein alter Mann mit einem anderen. Ibrāhīm stellte die Handmühle vor sich hin und ging nicht eher zur Ruhe, als bis er alles gemahlen hatte.

‚Kann man seine Freigebigkeit gegen Menschen nicht dadurch beweisen, daß man ihnen Geld, Speise und Trank schenkt, muß man es dadurch tun, daß man Milde und Freundlichkeit zeigt' " [56].

Denkt man an eine historisch dokumentierte Biographie, ist es nicht gerade viel, was wir von Ibrāhīm wissen. Das Material für unsere Kenntnis von ihm ist ebenso wie die von vielen anderen der berühmten sufischen Heiligen von der gleichen Art wie das, was unsere synoptischen Evangelien enthalten. Es sind Aussagen, nicht selten mit sprichwortartiger Knappheit und Prägnanz formuliert, oder kurze, erbauliche Anekdoten, meist mit einem solchen Wort als Spitze. Die kunstlose Schilderung geht bisweilen ins Legendarische über, so dürfen wir annehmen. Und doch hat sein Typ etwas von der inneren Wahrheit, die stärker redet als alle historischen Dokumente. Man steht einer Persönlichkeit gegenüber, die in ihrer besonderen Eigenart schwerlich erdichtet sein kann.

Es ist ein Verdienst der Männer, die ich die Klassiker des Sufitums genannt habe, daß sie die mystische und individualistische Frömmigkeit vor dem Schicksal bewahrt haben, eine Sekte zu werden. Dadurch haben sie das Sufitum für die orthodoxen Kirchenfrommen akzeptabel gemacht und dazu beigetragen, seinen reichen Strom von geistigem Leben in die Gemeinde der Rechtgläubigen einmünden zu lassen.

Die Motive, welche die asketische Frömmigkeit im Islam von seinem Ausgangspunkt, dem Koran an, vor allem beherrschen, sind – wie wir gesehen haben – ohne den geringsten Zweifel religiöser Art. Das, was den Menschen an die Erde bindet und ihn hindert, Gott zu suchen und nach seinem Willen zu leben, das muß er entbehren und opfern, soweit es für ihn ein Hindernis wird. Dagegen ist die Welt an und für sich nichts Böses, und Eigentum und Familienleben nicht unter allen Umständen ein Hindernis für den Gottsucher. Vom metaphysischen Dualismus, welcher die hellenistische Mystik und die christliche Mönchsaskese beherrscht, merkt man in den Kreisen, von denen hier die Rede war, nur sehr unbedeutende Spuren. Als solche muß man es wohl bezeichnen, daß uns bei den Asketen der ersten Jahrhunderte ein bitterer Haß auf die Welt und eine Verachtung alles Irdischen begegnet, wie sie zu den Mönchen in der sketischen Wüste passen mochte. Wenn es sich darum handelt, die Welt zu schmähen, ihr böse Namen und Schimpfworte zu geben und das natürliche Leben so widerwärtig und abgeschmackt wie möglich darzustellen, können die Asketen des Islam sogar mit dem

Buddhismus wetteifern. „Die Welt ist wie der Teufel, den Gott zum Fluch geschaffen hat und dazu, ihm auf ewig fern zu sein – ein Teufel, der dazu da ist, um versucht zu werden und zu versuchen, um verdorben zu werden und zu verderben."

Ein mürrischer Asket der alten Schule stellt seine Weltanschauung wie folgt dar:

> „Ich sah die Welt wie einen Kadaver und den Teufel darauf liegen wie einen Hund, und eine Stimme von oben sagte zu ihm: ‚Du bist ein Hund von meinen Hunden, und die Welt ist ein Aas, das ich geschaffen habe, auf daß sie dein eigen sei. Streitet jemand mit dir um etwas, das der Welt angehört, dann gebe ich ihn in deine Gewalt'".

„Die Welt ist Satans Gewinn. Wer so viel davon trinkt, daß er berauscht wird, wird nicht eher wieder nüchtern, als bis er tot umfällt." – „Die Welt ist eine Latrine. Zu einem solchen Platz geht man nur, wenn man dazu gezwungen ist." – „Sie ist ein Schwein, und wenn wir einen widerwärtigeren Namen kennen würden, würden wir sie damit benennen" [57]. Gott selbst hat die Welt geschaffen, hegt aber nur Haß und Verachtung für sie. „Die ganze Welt ist in Gottes Augen nicht so viel wert, wie ein Mückenflügel", und „Er hat seit dem Tage, da Er sie schuf, sie nicht für würdig befunden, einen Blick darauf zu werfen" [58].

Die Sufis haben wohl auch manchmal in die Klagelieder über die böse Welt mit eingestimmt, aber wenn der Fromme dem religiösen Motiv dieser Weltverachtung auf den Grund geht und darüber nachdenkt, so muß er sich sagen, daß es eigentlich nicht die Welt ist, die böse ist – vielmehr ist es die Tatsache, daß wir sie höher stellen als alles andere. Es ist Heuchelei in unserem Glauben, wenn wir sagen, wir liebten Gott, aber doch wollen wir lieber weiter auf der Welt leben als fortgehen, um Gott zu begegnen. Gott hat nicht gemeint, daß ein Gläubiger auf das Gute, das Glück und die Freude ganz und gar verzichten solle, welche die Welt zu schenken hat, aber er hat uns verboten, die Welt eher als Gott zu suchen.

„Gott gibt dem, der nach der kommenden Welt strebt, auch diese Welt" [59]. Der wilde Haß auf die Welt, wie ihn die Asketen lehren, ist im Grunde übertrieben und unvernünftig. „Die Welt ist eine Braut. Wer sie liebt, kämmt und schmückt ihr Haar. Der Asket dagegen macht ihr das Gesicht schwarz. Wer aber Gotteserkenntnis besitzt, ist ganz von Gott in Anspruch genommen und kümmert sich überhaupt nicht um

sie“ [60]. Diesen Standpunkt heiliger Apathie vertritt auch ad-Dārānī:

„Der wahre Asket schmäht die Welt nicht und rühmt sie auch nicht. Er beachtet sie nicht. Er freut sich nicht, wenn sie zu ihm kommt und ist nicht betrübt, wenn sie fortgeht“ [61].

Aber das Sufitum bleibt nicht bei dieser negativen Einstellung stehen. Das Erbe vom Koran macht sich geltend. Eine Religion, die daran festhält, daß die Welt von Gott geschaffen ist, kann keiner absoluten Weltverachtung anheimfallen.

„Diese Welt ist eine Brücke, die in die kommende führt. Geh hinüber, aber bau nicht deine Wohnung dort!“ [62]

So ist die Welt doch „Gottes Dienerin“ in der Welt, und in ihr soll der Glaube geübt werden, der uns ins zukünftige Leben führt. Jaḥjā ibn Mu'āḏ ar-Rāzī betonte diesen Gesichtspunkt so stark, daß man ihn geradezu der Weltliebe beschuldigte. Er erklärte seinen Standpunkt so:

„Wie sollte ich es unterlassen können, die Welt zu lieben, wo mir Gott Aufenthalt und Nahrung zugewiesen hat, durch die ich mein irdisches Leben bewahren kann, das Leben, in dem und durch welches ich Gott den Gehorsam leisten kann, der mich in die kommende Welt führt?“ [63]

Er ging so weit, daß er es nicht nur für zulässig hielt, Eigentum zu besitzen, sondern meinte, daß Reichtum unter gewissen Voraussetzungen einen besseren moralischen Ausgangspunkt als die Armut vermitteln könne. Altmodische Asketen, die diese liberale Auffassung lebhaft mißbilligten, erzählen voll Schadenfreude, wie er selbst den Segen des Reichtums erfahren durfte: Von einem reichen Gönner hatte er die fürstliche Gabe von 30 000 Dirhem erhalten. Seine frommen Freunde warnten ihn: „Gott wird nicht zulassen, daß dir diese Wohlhabenheit zum Nutzen gereicht.“ Sehr richtig – er geriet auch in Räuberhände und wurde ausgeplündert, so daß er Geld und alles verlor [64].

Wie oft hat man festgestellt, die religiöse Askese sei ein Feind aller echten Menschlichkeit, aller Kultur und alles Fortschritts! Thackeray schrieb einmal über die „Nachfolge Christi“ des Thomas von Kempis: „Würden die Grundsätze des Buches verwirklicht, würde diese Welt der armseligste, düsterste und unglücklichste Platz werden, den man sich denken kann. Keine Menschlichkeit, keine Liebe, keine zarten Bande zwischen Mutter und Kind, keine fruchtbare Arbeit, kein Denken und keine Wissenschaft, lediglich eine Sammlung selbstsüchtiger Geschöpfe, die ständig einander aus dem Wege gehen und ein ewiges miserere stöhnen.“

In Wirklichkeit ist der Negativismus wohl niemals, auch nicht für Thomas, das letzte Wort mystischer Frömmigkeit gewesen. „Wenn du das rechte Verhältnis zu Gott gefunden hättest", schreibt er, „dann würde dir jedes Wesen, das Gott geschaffen hat, ein Spiegel des Lebens werden, ein Buch voll heiliger Weisheit" [65]. So haben auch die Sufis entdeckt: wenn die Liebe zu Gott den Menschen von der Abhängigkeit von der Welt freimacht, dann entdeckt er einen neuen Wert, eine neue Schönheit in den Dingen dieser Welt.

„Die Welt ist Gottes Schatzkammer, und das, was Gott haßt, gehört nicht zu der Welt, die er geschaffen hat. Jeder Stein, Lehmklumpen oder Baum auf der Welt preisen ja Gott" [66].

„Gottes Freunden, denen, welche die „Kenntnis" besitzen, lächeln die Dinge mit Lippen zu, die die Macht ihres Herrn verkünden" [67].

Die fromme Naturbetrachtung der Sufis zeigt einen Sinn für die Schönheit und Größe der Natur, die sonst, abgesehen vom Koran, in der religiösen Literatur des Islam selten ist. Der Sufilehrer spricht zu seinen Jüngern:

„Wenn der Sommer naht, schlagen die Anemonen aus, und die Bäume werden voll Laub. Dann ist es gut, zu reisen. Dann beginnt eure frommen Wanderungen. Denn wenn das Herz lange im Meer der Meditation versunken war, wird der Blick trübe, aber wenn wir Grünes betrachten, wird uns wieder Lebensgeist geschenkt" [68].

Dū 'n-Nūn ist ein wirklicher Dichter, erfüllt von rührender Freude an der Schönheit der Dinge:

„Mein Gott, so oft ich den Stimmen der Tiere, dem Rauschen der Bäume, dem Murmeln des Wassers und dem Gesang der Vögel lausche, so oft ich die Kühle des Schattens genieße, das Sturmesbrausen und das Rollen des Donners höre, finde ich in all dem ein Zeugnis deiner Güte" [69].

Tagore erzählt in seinem Buch „Schimmer aus Bengalen", wie er eines Abends auf einer Flußfahrt den Abendhimmel sich im stillen Wasser spiegeln sah. Da schießt plötzlich ein großer Fisch an die Wasseroberfläche, und der Wasserspiegel bricht sich in tausend schimmernde Ringe: „Ein Gruß von IHM, dessen Wesen Schönheit ist." Seltsamerweise hat Dū 'n-Nūn fast genau das gleiche Motiv verwandt. In einem Prosagedicht, typisch für seinen Stil, erzählt er:

„Während ich eines Abends am Ufer des Flusses wanderte, erblickte ich ein Mädchen in grobem Wollmantel, das Haar in Unordnung. Ihr Herz war erfüllt von Liebe zu dem Gewaltigen, als sie da einsam am Fluß ging, der in unruhigen Wellen dahinströmte. Während sie so wanderte, erblickte sie einen Fisch, der mit einem Platschen an die

Wasseroberfläche schoß und mit dem Schwanz gegen den Himmel schlug. Da weinte sie und sagte: ‚An dich denken alle Einsamen in ihrer Einsamkeit. Für die Hoffnung, die sie auf dich setzen, preisen dich die Fische im strömenden Wasser, und in Ehrfurcht vor deiner Majestät reichen die Wogen im gewaltigen Meer einander die Hände. Deiner Freundschaft freuen sich die wilden Tiere in der Wüste'" [70].

Als er einmal am Meeresstrande stand und den Himmel und das Meer betrachtete, hörte man ihn flüstern: „Wie gewaltig, wie erhaben seid ihr beide doch! Aber noch größer ist euer Herr" [71].

Die Welt ist also für den frommen Sufi ein Begriff, der letzten Endes religiös bestimmt ist. Was die Welt ist, ihr Wert oder Unwert, wird einzig und allein durch unser Verhältnis zu Gott entschieden. Daraus folgt die eigentümliche Zwiespältigkeit und der Widerspruch in der Stellung des Gläubigen zur Welt, wie er uns auch aus der christlichen Literatur wohlbekannt ist. Die Welt ist zugleich böse und gut – sie steht im Gegensatz zu Gott und ist doch Gottes Eigentum. Auch ein sufischer Verfasser kann erklären:

„Es ist ausgeschlossen, daß dein Herz gleichzeitig in zwei Welten sein kann. Hast du zwei Herzen, dann gib eins davon dieser Welt und das andere der zukünftigen. Aber hast du nur ein Herz, dann gib es der Welt, die dir beständiges Glück und bleibende Seligkeit schenkt."

Und im gleichen Atemzuge kann er fortfahren:

„Die Welt zu verlassen heißt nicht, auf Eigentum, Frau und Kinder zu verzichten, sondern im Gehorsam vor Gott zu handeln und das, was Gott gehört, höher zu setzen als die Welt – indem man diese Welt gebraucht und indem man ihr entsagt. Gehorsam vor Gott macht die Welt gut. Tadele deshalb die Welt nicht, tadele dich selbst, wenn du sie nicht in der rechten Weise gebrauchst. Die Welt ist Gottes Eigentum. Wenn ein Eigentum in die Hände eines unehrlichen Mannes gerät, wird es die Ursache zu seinem Verderb. Fällt das Eigentum in die Hände eines zuverlässigen Mannes, dann wird es ein Mittel zu Ehre und Erfolg. Aber Eigentum an und für sich ist weder Verdienst noch Schuld. Verdienst und Schuld sind dein. Alles kommt darauf an, wie du es anwendest" [72].

Das sind Gedanken, die sich auch in einer christlichen Predigt über Gott und den Mammon ganz gut hören lassen könnten.

Die religiöse Motivierung gibt schließlich auch die Möglichkeit zu einer sittlich vertieften Schau auf die Bedeutung der Askese und verhütet auch, die Askese zu übertreiben. Ein Schüler sagte einmal zu ad-Dārānī:

„‚Ich beneide die Kinder Israel.' ‚Warum denn?' ‚Für die drei- oder vierhundert Jahre, die sie zu leben hatten. Sie

konnten ja ihre frommen Werke treiben, bis sie wie abgetragene Schuhe und krumm wie Bogen wurden.' ‚Gab es denn nichts Wichtigeres, was du gefunden hast? ... Nein, bei Gott. Er verlangt nicht von uns, daß unsere Haut an den Knochen vertrocknen soll – er verlangt den Vorsatz eines ehrlichen Herzens in unserem ganzen Verhältnis zu ihm. Wer in solcher Weise zehn Tage lang aufrichtig vor Gott ist, der erreicht in dieser Zeit ebenso viel, wie ein anderer während seines ganzen Lebens erreicht'" [73].

Die großen Lehrer des Sufitums sind Psychologen genug, um zu verstehen, daß unvernünftiger und übertriebener Haß oft in heimliche, unterdrückte Liebe umschlägt. Ein unbändiger Haß auf die Welt ist verdächtig:

„Es gibt Toren, die aus Heuchelei Entsagung üben und die das Gut dieser Welt durch eine angebliche Askese gewinnen wollen. Das sind die, welche glauben, die Askese bestehe darin, daß man die Welt schmäht, sich in Wolle kleidet, von den Reichen schlecht spricht und die Armen lobt" [74].

In welch hohem Grade es schließlich gelang, die Weltverachtung und individualistische Isolierung der Mystik zu überwinden und sich mit der Gemeinde der Rechtgläubigen in allem guten und löblichen Streben geistlicher und weltlicher Art eins zu fühlen, geht klar aus einem Gebete Gunaid's hervor [75], das u. a. deshalb so besonders bedeutungsvoll ist, da es in gewisser Weise an unser allgemeines Kirchengebet erinnert. Es beginnt mit dem Lobe Gottes und dem Gebet um alles geistliche Gute für den Beter selbst. Danach fährt er fort, für seine Mitmenschen zu beten, für tote und lebende:

„Wende deine Güte und Barmherzigkeit allen rechtgläubigen Männern und Frauen zu, die im rechten Glauben an dich von dieser Welt abgeschieden sind. Sei ein Beschützer, Wächter und Verteidiger für sie und uns. Vergib den Lebenden das Böse, das sie getan, und nimm ihre Buße an. Hab Nachsicht mit den Übertretern, hilf den Unterdrückten, heile die Kranken. Laß uns und sie sich in aufrichtiger Buße zu dir wenden, einer Buße, die dir wohlgefällig ist. Sei, o Gott, ein Beschützer, Wächter, Verteidiger und Helfer für die, welche in deinem heiligen Kriege streiten. Gib ihnen einen gewaltigen Sieg über ihre Feinde. Laß das Glück sich wider ihre Gegner wenden, vergieße ihr Blut und laß sie eine Beute unserer Brüder, der Rechtgläubigen, werden. Laß es Herrschern und Untertanen wohl ergehen. Verleihe jedem, dem du eine Gewalt über die Rechtgläubigen anvertraut hast, Beistand und wahrhaftes Glück. Laß es ihnen selbst und denen, über die sie herrschen, gut gehen. Erweise ihnen Gnade, Güte und Barmherzigkeit und gib uns und ihnen bleibendes Glück. Verhindere Blutvergießen, laß Zwietracht und Aufruhr ein Ende nehmen und bewahre uns vor schweren Prüfungen. Du hast uns dies in Gnaden versprochen, du, der alles weiß und der mächtig ist, alles zu tun.

Gib, daß wir nicht sehen müssen, daß die Bekenner des Islam gegeneinander zum Schwerte greifen oder daß Zwietracht unter den Rechtgläubigen herrscht. Vereinige sie stattdessen im Gehorsam vor dir und in allem, was sie näher zu dir führt. Gott, wir bitten dich, du mögest uns zu Ehren bringen und nicht in Erniedrigung fallen lassen, du mögest *für* uns sein und nicht wider uns. Vereinige für uns den Lauf der Dinge – die irdischen sollen für uns ein Mittel sein, deinen Gehorsam zu erfüllen, eine Hilfe dazu, Übereinstimmung mit deinem Willen zu erlangen – und die Dinge der zukünftigen Welt, die das höchste Ziel unserer Sehnsucht sind. Sende in deiner Schickung das, was dir am angenehmsten und liebsten ist und was am besten dazu beiträgt, uns dir näher zu bringen, o du, der alle Stimmen hört und der das Verborgene kennt, du Herr der Himmel."

Ich hoffe, es ist keine Übertreibung, wenn ich sage, daß wir hier ein Ethos finden, das uns wohlbekannt erscheint, jedenfalls mehr bekannt als fremd. Man könnte Ǧunaid's allgemeines Kirchengebet ein klassisches Beispiel dafür nennen, wie sich die religiöse Entwicklung einem gemeinsamen Zielpunkt zubewegt.

Kirchliche Versammlungen und Konferenzen sammeln sich oft um ein Thema, das man „die Pflege unseres Andachtslebens" nennt. Man lernt dort, im gottesdienstlichen Leben der Gemeinde mitzuleben, man lernt, sein persönliches Glaubensleben durch Schriftlesung, Gebet und Meditation zu stärken und die Kunst des gemeinsamen Gebetes durch die Zeitläufte hindurch zu üben. Und da die Pflege des geistlichen Lebens am besten durch persönliches Beispiel gelehrt wird, wird uns geraten, dann und wann einige „stille Tage" unter erfahrener Leitung zu besuchen. Wo die Zeit der Erweckung nur einen einfachen Anruf, einen Appell hatte, hat man jetzt eine ganze Ordnung, eine Methode. Wir sehen die Kirchenfrömmigkeit auf dem Wege, den wichtigen Schritt von spontaner Religion zur Ritualreligion zu tun. Wenn die spontane Religion sich nur wenig für die Methode der Frömmigkeit interessiert, so liegt das daran, daß das grundlegende religiöse Erlebnis für sie als Geschenk von oben kommt, voll von innerer Kraft und bezwingender Aktivität, die den Menschen unwiderstehlich in Besitz nimmt. Da spielt unser eigener Einsatz, was wir zu tun oder uns vorzunehmen haben, eine so geringe Rolle, daß man beinahe vergißt, an diese Seite der Sache zu denken. Es wird anders, wenn sich das Erlebnis nicht freiwillig und von selbst einstellen will, wenn es erst durch Übungen und entsprechende Methoden gesucht und herbeigelockt werden muß. Übung und Methode kennzeichnen die mystische Religion, aber man kann auch sagen, daß die geistliche Übung selbst dazu neigt, den Glauben in die Religion eines mystischen Typus umzuwandeln.

Die Kunst der geistlichen Übung kann man nicht gut aus eigener Kraft erlernen. Die Methode läßt sich nicht wie andere Kenntnisse einprägen, man kann sie nur selbst sehen und erleben. Das erste Stadium auf dem Wege der Mystik ist deshalb im Islam wie auch sonst der Weg des Schülers, der sich seinen Meister sucht. Der junge Mensch, welcher die Berufung in sich fühlt, „den Weg der Armen" zu wandern, muß zunächst einen anerkannten Führer aufsuchen. Das muß ein Mann sein, der nicht nur durch Worte belehrt, sondern auch durch Handlungen, und dessen bloßes Anschaun es leichter macht, geistliche Werke zu üben.

Höfische Sitte verlangt, daß sich der Meister verschlossen und abweisend zeigt, der Schüler dagegen demütig und eifrig. Der Scheich muß zu verstehen geben, daß es für seine fromme

Demut eine schwere Versuchung ist, es auf sich zu nehmen, Führer und Meister von anderen zu sein. Man muß vor allem Furcht haben, meinte Ma'rūf al-Karḫī, auch vor der Schar seiner Schüler. Der Prophet hat ja gesagt: „Die Jüngerschaft birgt eine Versuchung für den in sich, dem man nachfolgt, und eine Erniedrigung für den, der jemandem nachfolgt" [1].

Auch für den Schüler ist es nützlich, wenn die Aufrichtigkeit seiner Vorsätze geprüft wird. Ein junger Mann versuchte, Schüler des Abū Ḥifṣ an-Naisābūrī zu werden, aber jener wies ihn streng ab und sagte: „Komm nicht länger in meinen Hörsaal." Der junge Mann ließ sich jedoch durch das unhöfliche Benehmen des Meisters nicht stören. Er ging rückwärts hinaus, ohne den Rücken zu wenden, aus Ehrfurcht vor dem großen Mann. Dann grub er außen an seinem Hause eine Grube in die Erde und beschloß, dort solange zu sitzen, bis der Meister selbst ihm befehlen würde, zu gehen. Vor einer solchen Demut gab sich Abū Ḥifṣ geschlagen und nahm ihn an – und mit der Zeit wurde er sein Lieblingsschüler [2].

Während seiner Ausbildung mußte der Anfänger vor allem zwei Dinge lernen: Gehorsam und Demut.

„Um den Sohn eines Mannes von Rang, eines der ersten Beamten des Kalifen und Statthalters einer Provinz, von seiner Einbildung zu heilen, sandte ihn Ǧunaid jeden Tag aus, um auf dem Markte zu betteln – bis ihm schließlich eines Tages kein Mensch mehr etwas gab. ‚Jetzt siehst du, was du in den Augen der Menschen wert bist', sagte Ǧunaid" [3].

Vor allem mußte der Anfänger lernen, demütig und geduldig auf die Stunde zu warten, da ihn der Meister für würdig erachtete, ihn in die tiefere Wahrheit einzuweihen. Hochmütiger Vorwitz wird nachdrücklich bestraft.

„Ein Mann, der sehr hoch von sich und seiner eigenen Gelehrsamkeit dachte, hatte erfahren, daß Ḏū 'n-Nūn Gottes höchsten Namen kannte, und kam von Mekka nach Ägypten, um ihn zu erfahren. Ḏū 'n-Nūn mochte aber sein Aussehen nicht leiden und erwies ihm nicht die Liebenswürdigkeit, für die er sonst bekannt war. Der Fremdling verstand es jedoch, sich Respekt zu verschaffen, indem er sich in eine Disputation mit einem Theologen einließ und diesen zum Schweigen brachte. Von der Stunde an ehrte und beachtete ihn der Meister mehr als seine übrigen Schüler.

Als ein Jahr vergangen war, bat er Ḏū 'n-Nūn, ihm den verborgenen Namen zu nennen. Aber jener beantwortete seine Bitte mit Schweigen. Nach weiteren sechs Monaten sandte er ihn eines Tages mit einer Schale, die mit einem Deckel verschlossen und mit einer Serviette umhüllt war,

zu einem Freunde in Fustat. Und jetzt erzählt der unglückliche Adept selbst: ‚Als ich an die Brücke zwischen Gize und Fustat kam, dachte ich: Dū 'n-Nūn schickt eine Gabe an seinen Freund, aber die Schale ist so merkwürdig leicht. Ich muß doch einmal nachsehen, was sie enthält. Ich löste also die Serviette ab und hob den Deckel hoch – da sprang eine Ratte aus der Schale und lief davon. Ich wurde ärgerlich und dachte: Dū 'n-Nūn hat mich zum Besten gehalten, und kehrte sehr aufgebracht wieder um. Sobald Dū 'n-Nūn mich sah, verstand er, was geschehen war und sagte lächelnd': ‚Du Tor, ich habe dir eine Ratte anvertraut, und du betrogst mich. Wie könnte ich dir da Gottes größten Namen anvertrauen! Geh deiner Wege, ich will dich nicht mehr sehen'" [4].

Wir wissen leider nicht viel von dem täglichen Zusammensein zwischen Meister und Schüler während der ältesten Zeit. Manchmal scheinen sie wie ein Brüderkreis in einer gewissen Eigentumsgemeinschaft zusammengelebt zu haben. Es galt für unpassend, daß ein „Suchender" von Eigentum sprach und es sein eigen nannte [5]. Wenn Ibrāhīm ibn Adham jemanden als Schüler annahm, stellte er die Bedingung, daß er jeden Dienst auszuführen habe und den Brüdern den gleichen Anteil an allem überließ, was ihm gehörte [6]. Von Ibrāhīm wird sonst erzählt, daß er seine Schüler selbst durch seine Arbeit versorgte. Sie mußten ihre Tage dem Fasten und anderen Übungen widmen, und wenn der Scheich nach Hause kam, bereitete er zuerst ihre Mahlzeit und begann danach mit seinen geistlichen Gesprächen. Das bedeutet wohl, daß auch der Meister sich unter die Regel des frommen Kommunismus stellte.

Es herrschte eine strenge Disziplin in diesen geistlichen Schulen. Ǧunaid suchte Abū Ḥifṣ auf, als dieser in den Irak geflüchtet war. Er fand seine Schüler vor ihm aufgestellt, um seine Befehle auszuführen, und nicht einer von ihnen versäumte seine Aufgabe. Da sagte Ǧunaid: „Du hast deine Schüler erzogen, wie Könige ihre Diener erziehen" [7]. Die Lehrzeit dauerte ein, manchmal mehrere Jahre. Aber die geistige Abhängigkeit vom Lehrer dauerte ein Leben lang, und es kam vor, daß der frühere Schüler sich weigerte, selbst den „Weg" zu lehren, solange sein Meister noch am Leben war.

Verschiedene Sufilehrer setzten voraus, daß theologische Studien, besonders das Studium der Tradition, dem der geistlichen Führung vorausgehen müssen. Ursprünglich hatten die Asketen für theologisches Wissen nicht viel übrig gehabt. Der Glanz der Gelehrsamkeit gehörte zu den Dingen dieser Welt, denen man entsagen muß.

„Bišr al-Ḥāfī vergrub 17 Kisten mit Büchern, in denen er Traditionen vom Propheten aufgezeichnet hatte, die er selbst

gehört hatte. Man machte ihm den Vorwurf, daß er auf diese Weise unehrerbietig gegen die Tradition gehandelt habe, aber er erwiderte: ‚Mein Ich will gern Traditionen erzählen, deshalb tue ich es nicht. Wäre es aber so, daß ich dies Erzählen am liebsten unterlassen würde, dann würde ich es gerade tun.' Wenn ein Mann sagt: ‚N. N. hat mir erzählt' – und also seinen Namen an die Spitze der langen Reihe von berühmten und heiligen Männern setzt, die durch die Zeiten bis hin zum Propheten selbst führen, dann denkt er: ‚Mach mir Platz!' Das ist nichts anderes, als weltliche Hoffahrt."

Den hochmütigen Gelehrten eins auszuwischen, ist den Frommen eine Lust. Kennzeichen des verweltlichten Gelehrten ist, daß er „viel redet, gern hat, daß seine Bücher berühmt werden und zornig wird, wenn man seinen Meinungen widerspricht" [9]. Das Kennzeichen des Professorenhochmuts bleibt sich durch die Zeiten hindurch gleich!

Sonst sind es vor allem zwei Anklagen, die auf dem Sündenregister der gottlosen Gelehrten an erster Stelle stehen. Sie sammeln Wissen, aber setzen es nicht ins Leben um, und verkaufen Wissen für Geld. Besonders streng geht man gegen die armen Koranleser vor, die ihren Unterhalt dadurch verdienen, daß sie bei Familienfesten, Begräbnissen und anderen Gelegenheiten lange Stücke aus dem heiligen Buche lesen oder besser gesagt singen. Das sind Menschen, die sich etwas so Erniedrigendes zuschulden kommen lassen, von ihrer Religion zu leben. „Koranleser" wird unter den Mystikern der strengsten Richtung ganz einfach zum Schimpfwort. Man beurteilt sie so, wie man in den freikirchlichen Gemeinden zu allen Zeiten die besoldete Priesterschaft verurteilt hat, die die Religion zum Futternapf macht. Sind sie weitherzig und nehmen es weniger streng mit der Weltentsagung; so heißt es, „daß sie mit der Welt spielen, wie Kinder mit Kugeln". Sind es strenge Asketen, dann ist es nur Heuchelei, um desto größeres Ansehen und Einkommen zu gewinnen.

„Fliegen auf einem Haufen Exkremente sind schöner anzusehen, als die Koranleser an den Pforten der großen Männer" [10].

Und in den Ohren der Frommen lautet ihre Lesung „widerwärtiger als Sang und Lautenspiel".

Die Stellung der Sufis zur theologischen Gelehrsamkeit ist jedoch nicht so negativ, wie man auf Grund solcher bitteren Aussprüche annehmen sollte. All die Männer, mit denen wir uns hier beschäftigen, waren äußerst sunnatreu. Manche, wie Ǧunaid und Muḥāsibī, sind theologisch hochgebildet, und andere, wie Ḏū 'n-Nūn und Jaḥjā ibn Muʿāḏ ar-Rāzī, zeigen

geradezu eine gewisse literarische Bildung. Die Kritik gilt nur der verweltlichten Gelehrsamkeit. Die Sufis heben in der Tat hervor, man solle seine Laufbahn erst mit dem Studium der Tradition beginnen und dann zu Frömmigkeitsübungen übergehen. Das sei der rechte und lobenswerte Weg: Erst Wissen zu sammeln und es dann in Handeln umzusetzen.

Wissen hat also seinen Wert. Aber der Suchende ist nicht zu seinem Meister gekommen, um Wissen zu erlernen, das man schon vorher aus dem Munde der Traditionslehrer oder aus ihren Büchern geschöpft hat. Er sucht kein Wissen ('ilm), sondern Kenntnis (ma'rifa), das Wissen, das nicht zum Auswendiglernen, sondern das ein Erlebnis ist – keine Last, die man so unberührt trägt, wie ein Esel seine Bücher schleppt, sondern innerstes Eigentum der Seele.

Der in die Geheimnisse der Religion Eingeweihte wird in verschiedenen Religionen oft ganz einfach „der Wissende" genannt, der mehr weiß als gewöhnliche Menschen und der eine Kenntnis besitzt, die auf gewöhnlichen Wegen nicht zu erlangen ist. In diesem prägnanten Sinne wurde der gallische Seher und Opferpriester „Druide" und der arabische Dichter, der seine Inspiration durch die Ginnen erhält, šā'ir genannt. Die heiligen und machtvollen Gesänge der Rischis sind ganz einfach veda, „Wissen".

Das klassische Beispiel für das Wissen in diesem Sinne ist ja bekanntlich die Gnosis der hellenistischen Mystik und der verwandten christlichen Richtungen. Wenn nun der sufische Mystiker sehr oft ganz einfach 'ārif, „der Wissende" genannt wird, so wie die Gemeinden der Sufis „Leute der Kenntnis", ahl al-ma'rifa, genannt werden, dann ist man fast versucht, diesen technischen Ausdruck mit „Gnostiker" und „Gnosis" wiederzugeben. Das ist oft geschehen, und ich habe es früher auch selbst oft getan. Aber doch ist es zweifellos falsch und geeignet, eine falsche Auffassung davon zu geben, was das klassische Sufitum wirklich war und was es gewollt hat.

Gnosis ist kein traditionelles, empirisches oder spekulatives Wissen im üblichen Sinne. Es erwächst aus einer inneren Erleuchtung oder Offenbarung und wird durch eine neue Fähigkeit, eine Art Schau gewonnen, die man nur durch die mystische Einweihung zu erlangen vermag. Ihr Inhalt ist ein anderer als der des gewöhnlichen Glaubenswissens. Sie eröffnet neue Einblicke beispielsweise in den Ursprung der Welt, in die Hierarchie der göttlichen Kräfte und in das verborgene Wesen des Menschen.

Auch das Sufitum kennt eine übernatürliche Kenntnis, die durch direkte göttliche Erleuchtung geschenkt wird.

„Dū 'n-Nūn traf einen Mann, der barfuß in der wilden Wüste wanderte und verwirrte Worte vom Schmerz der Liebe und seinen Heilmitteln sprach, die in Wirklichkeit die Krankheit nur erhöhen. Als er ihn grüßte, antwortete der Mann: ‚Friede auch über dich, Dū 'n-Nūn.' ‚Du kennst mich also bereits? Wie kannst du solch einen klaren Blick besitzen?' ‚Der stammt nicht von mir selbst – ER ist es, der mein Herz erleuchtet, so daß ich wissen konnte, wer du bist, ohne dich gesehen zu haben' " [12].

Aber ein solches Wissen ist keine Gotteserkenntnis, ma'rifa. Es ist gewiß auch eine Kenntnis eigener Art, ein von Gott selbst verliehenes charisma. Aber es hat im Grunde doch nichts anderes zum Inhalt, als die gewöhnliche Glaubenserfahrung. Es hat eine andere Farbe, eine neue Leuchtkraft, eine innere schöpferische Macht. Der Unterschied ist fast der zwischen bloß gelernter, übernommener und einer wirklich erlebten Wahrheit, zwischen totem und lebendigem Glauben. Dārānī zufolge hat natürlich der, der Kenntnisse besitzt, einen Vorrang vor anderen: „Ihm offenbart Gott, während er auf seiner Schlafdecke weilt, was er nicht offenbart, wenn er aufsteht und betet" [13].

Hier möchte man fast an eine geheimnisvoll mitgeteilte, übernatürliche Gnosis denken. Aber sieht man genauer zu, wie Dārānī den Menschen beschreibt, der Gotteserkenntnis besitzt, so findet man Kennzeichen, die nicht ganz zum Wesen der Gnosis passen:

„Wenn die Werke des Frommen, nachdem er Kenntnis von Gott erhalten hat, dieselben bleiben wie vorher, wandert er nach seiner eigenen Lust. Wer Gott wirklich kennt, läßt bei seinem Gebet nicht einmal zwei Kniefälle aus, ehe er deren Lieblichkeit geschmeckt hat" [14].

Es ist die innere Freude, die Seligkeit, die seine frommen Werke jetzt prägen wird. Er führt sie nicht länger unter dem Zwang der Pflicht aus, sondern in der Freiheit des Geistes. Seine Persönlichkeit hat eine ganz andere Atmosphäre und aura.

„Wer Gott durch Askese dient – das ist wie ein Atmen in Essig und Senf. Wer Gotteserkenntnis hat – das ist wie der Duft von Moschus und Ambra" [15].

Im gleichen Atemzug heißt es: „Die, welche Gott in Wahrheit kennen, deren Gebet ist anders, und ihr innerstes Anliegen ein anderes als das der anderen Menschen" [16].

Der Weg zu dieser höheren Erkenntnis ist in Wirklichkeit derselbe, der zu wahrem Glauben und zu echter Gottesliebe führt.

„Kenntnis von Gott erlangt man durch Gehorsam gegen ihn, und Gehorsam erlangt man durch Gott selbst“ [17].

Die Gotteserkenntnis besteht nicht in anspruchsvollem theologischen Wissen.

„Wer Gotteserkenntnis besitzt, ist stets der Demütigste von allen, weil er Gott zu jeder Stunde am nächsten ist“, sagt Ḏū 'n-Nūn [18]. Alles weitschweifige Reden über außerordentliche Erfahrungen ist verdächtig. Hat man Gotteserkenntnis, muß man sie dadurch zeigen, daß man Ihn fürchtet, nicht dadurch, daß man Ihn beschreibt [19].

Gott zu kennen, ist aber nicht bloß Glück, sondern eine Verantwortung ohnegleichen.

„Wer Gotteserkenntnis hat, kann niemals wirkliche Freude oder wirkliche Trauer über irdische Dinge empfinden. Er ist wie ein Mann, der auf einem Thron sitzt, gekrönt mit einer Ehrenkrone. Aber über seinem Haupt hängt ein Schwert, das an einem Haar aufgehängt ist, und an der Tür lauern zwei losgelassene wilde Tiere, so daß er jede Stunde vom Verderben bedroht ist. Worüber sollte sich ein solcher Mann freuen oder traurig sein?“ [20]

Daß die Gotteserkenntnis keinen neuen Inhalt hat, sondern eigentlich eine tiefere persönliche Zuneigung bedeutet, ein Erlebnis von Gott, das drückt Ǧunaid in einer mehr theologischen Sprache aus:

„Die Kenntnis ist dieselbe bei den Auserwählten wie bei gewöhnlichen Menschen, denn ihr Gegenstand ist ein und derselbe. Dieser Gegenstand ist grenzenlos. Wie sollte die Kenntnis IHN umfassen können, den der Gedanke nicht erreicht, der Verstand nicht umschließen, den der Intellekt sich nicht vorstellen kann und dem das Sehen keine Form zu schenken vermag? Der gewöhnliche Gläubige befindet sich im ersten Stadium der Erkenntnis. Das bedeutet den Glauben an Gott den Einen, es bedeutet, zu verneinen, daß ER jemanden seinesgleichen hat, den Glauben an sein Buch und an die Gebote und Verbote, die es enthält. Das höchste Stadium, das Stadium der Auserwählten, schließt dagegen in sich, daß man feststeht in Gott, fest in seiner Wahrheit, IHN jede Stunde fürchtet, IHN vor allem Erschaffenen erwählt und alles vermeidet, was uns IHM nicht näher bringt. Die Kenntnis, welche die Erwählten den gewöhnlichen Menschen voraushaben, ist das große Wissen, das sie von Gottes großer Macht und Majestät, seiner Freigebigkeit, seinem Edelmut und seiner Güte im Herzen tragen“ [21].

Man hat nur sehr wenig Sinn für religiöse Nuancen, wenn man nicht gleich bemerkt, daß uns hier ein ganz anderer Geist und eine andere Welt als das Gnostikertum begegnet. Die Demut, das tiefe Verantwortungsgefühl und der sittliche Ernst stehen in direktem Gegensatz zur Selbstzufriedenheit und

zum anspruchsvollen Auftreten des Gnostikers – und auch im Gegensatz zu seiner naiven Freude an phantastischen Spekulationen, die niemand ernst nehmen kann. Will man die sufische Gotteserkenntnis mit einem anderen Begriff vergleichen, würde man wohl am ehesten jene Erkenntnis wählen, wie sie im Johannesevangelium geschildert wird: „Dich zu erkennen, den einen, wahren Gott."

„Wie seltsam, daß Menschen über Flüsse und durch Wüsten dringen, um zur Kaaba, zu Gottes Haus und seinem heiligen Bezirk zu gelangen, um dort die Spuren seiner Propheten Abraham und Mohammed zu sehen. Man macht sich nichts daraus, durch die Wüste des eigenen Ich und die der Lüste zu dringen, um hin zum Herzen zu gelangen und dort die Spur seines Herrn zu finden" [22].

Sa 'd sang auf dem Friedhof von Basra:

„Du suchst das Wissen fern und nah,
Aber siehe, seine Quelle ist neben dir" [23].

Im Herzen, in der Welt der inneren Erfahrung, sucht der Mystiker Gottes Spur. Da hofft er, das Geheimnis der Erkenntnis zu finden. Aber in das innere Erlebnis hineinzuschauen, heißt nicht, einer Welt gegenüberzustehen, die ruhend, feststehend und darum greifbar ist. Moderne Psychologen haben viel zu sagen über diesen Augenblickscharakter des psychischen Lebens, vom Bewußtseinsstrom, der ständig vorüberfließt und niemals als ein seelischer Zustand in einer bestimmten Funktion fixiert werden kann. Fast mit denselben Worten, aber in anderem Sinne haben auch die Sufis das innere Leben als ewige Bewegung geschildert.

„Die inneren Erlebnisse sind wie Blitze. Ihre Wirklichkeit ist nur eine Einbildung der Seele" [24].

Das ist so, und es muß so sein. Das innere Leben, wenn es wirklich gelebt wird, muß ein stetiges Voranschreiten sein.

„Wer heute so wie gestern ist, dem fehlt etwas. Gestern befand er sich nämlich in einem gewissen geistlichen Zustand, und sein Streben war auf ein Wachsen in dieser Gnade gerichtet. Wenn er diesen Fortschritt heute erreicht hat, sich damit zur Ruhe setzt und sich nicht auf weiteren Fortschritt einstellt, dann ist ein Abbruch in seinem Streben eingetreten, und er wird sich nicht auf seinem Grade halten können."

Der Augenblickscharakter dieses Erlebnisses bewirkt es auch, daß der Fromme niemals den geistlichen Grad beschreiben kann, in dem er sich gerade befindet. Er kann das erst, nachdem er ihn in seiner Entwicklung durchlaufen hat [25]. Stillstand im inneren Leben ist also ein Zeichen für geistliche Sicherheit und geistlichen Tod.

„Der Gerechte verändert sich vierzigmal am Tage, aber der Heuchler verbleibt vierzig Jahre lang in demselben Zustand“ [26].

So ist das innere Leben ständig in Bewegung. Aber es ist nicht wie die Bewegung der Fontäne, deren Kaskaden in ewigem Wechselspiel steigen und fallen, aber stets von dem gleichen Punkt aus aufsteigen und auf dieselbe Oberfläche zurückfallen. Es gleicht dem Strome, der stetig seinem Ziel zuwandert.

Es gehört zu jeder wirklichen Mystik, daß die wechselnden Erlebnisse eine Kette bilden, einen Weg, der nach oben steigt, eine scala mystica. Auch innerhalb des Sufitums strebt der Fromme ständig danach, die blitzschnell wechselnden Erlebnisse (aḥwāl) als neue Phasen eines bestimmten Stadiums (maqām) auf diesem Wege erfassen zu können. Diese geistlichen Grade sind es vor allem, von denen im Zusammenleben zwischen den ‚Suchern‘ und ihrem Meister gesprochen wird.

In die Diskussion mischt sich oft ein reisender Bruder, der eine gereifte Erfahrung besitzt, oder man zitiert Worte anerkannter mystischer Autoritäten. Ein Schüler fragt z. B. nach dem Grad, der ‚das Ruhen in Gottes Willen‘ heißt. Der Meister erklärt, was er bedeutet, wie und von wo aus man diesen Grad erreicht und wohin er führt. Die geistlichen Grade werden in den sufischen Kreisen mit größerem persönlichen Interesse erörtert, als die Rangliste in einer Gesellschaft von Hofbeamten. Das Fortschreiten auf dem Wege ist nicht immer in zeitlichem Sinne zu verstehen, sondern ebensosehr im Sachlich-Begrifflichen. Ein Christ hat ja das geistliche Stadium der Besserung auch nicht verlassen, weil er in seiner geistlichen Entwicklung weitergekommen ist – wenn auch die Besserung, sachlich und ideell gesehen, dem Stadium der Heiligung voraufgeht.

Ǧunaid hat einmal einen sehr vernünftigen Grundsatz ausgesprochen:

„Weise ist der Lehrer, der sich bei der Beschreibung der geistlichen Zustände in den engsten Grenzen von Knappheit und Präzision bewegt und der dies tun kann, weil er die Erfahrung, die er schildert, gegenwärtig und klar vor sich hat“ [27].

Das ist eine Regel, die zu befolgen die Adepten der Mystik sich nur allzu selten bemühen. Ihre Beschreibungen der geistlichen Grade und Zustände zeichnen sich im Gegenteil durch eine breite Weitschweifigkeit und durch ein Schwelgen in schönen Worten aus, was das Studium der mystischen Literatur für den Uneingeweihten recht mühsam macht. Um der

Wahrheit die Ehre zu geben, muß man jedoch zugeben, daß die Klassiker des Sufitums oft die Kunst verstanden, vieles in wenigen Worten zu sagen. Ihre Aussprüche lieben die knappe, gnomische Form der Gedankensprache und sind oft scharf zugespitzt. Dagegen ist es nicht immer leicht, ihren wirklichen Inhalt zu verstehen.

Ich wage die Geduld des Lesers nicht mit einer ausführlichen Beschreibung sufischer Versuche in Anspruch zu nehmen, das innere Erlebnis zusammenzufassen und zu systematisieren. Ich möchte nur ein paar Versuche nennen, die geistlichen Stadien in fortlaufender Reihenfolge zusammenzufassen. Dū 'n-Nūn zählt auf: Glaube – Furcht – Ehrfurcht – Gehorsam – Hoffnung – Liebe – Leiden – Vertrautheit mit Gott[28]. Ein andermal erklärt er, die höchsten Stadien seien: Verwirrung – Armut der Seele – Vereinigung mit Gott. „Dann schwindet aller Verstand der Verständigen in Entsetzen“[29]. Jaḥjā ibn Mu'āḏ gibt „die Grade, durch welche die Menschen der zukünftigen Welt zu Gott aufsteigen“ mit sieben an:

Buße – Askese – Ruhen in Gottes Willen – Furcht – Sehnsucht – Liebe – Kenntnis[30].

Sahl ibn 'Abdallāh aus Tustar hat eine ausführlichere Skala:

Antwort auf Gottes Ruf – Umwendung – Buße – Sündenvergebung – Einsamkeit – Beharrung – Erklärung – Meditation – Kenntnis – Gespräch – Erwählung – Gottesfreundschaft.

„Dann leitet Gott seinen Diener und erhöht ihn zu seinem Glauben, und sein geistlicher Grad wird derselbe wie der des Glaubensträgers“[31].

Man merkt sogleich, daß zwischen den verschiedenen Ketten sehr auffällige Verschiedenheiten bestehen. Das Sufitum kennt in Wirklichkeit keine so klare und folgerichtige Ordnung der mystischen Zustände wie die christliche Mystik, beispielsweise bei Theresa de Jesus und Juan de la Cruz – und noch weniger eine psychologisch zwingende und klar durchdachte Anweisung über den inneren Erlösungsweg wie der Buddhismus. Das liegt zweifelsohne an der allesbeherrschenden Rolle des Gottesgedankens im Islam. Gottes Aktivität und sein Eingreifen macht sich an jedem Punkte geltend. Die Grade oder Stadien sind keine Schritte, die der Mensch einnehmen und sorgfältig und methodisch vorbereiten muß, sondern es sind in erster Linie Gnadenerfahrungen, die Gott schenkt und die er mit unerforschlicher Freiheit verleiht. Sie bezeichnen nicht eine scala mystica, sondern eine Gnadenordnung.

Dies ist die innerste Ursache dafür, daß die sufischen Mystiker bei ihren inneren Erfahrungen nicht dasselbe Gefühl von Freiheit und Selbständigkeit haben wie andere. Gott zuerst und zuletzt. Alles kommt auf Gottes Handeln mit uns an. Man muß darauf achten, daß sich nicht das eigene Erlebnis zwischen uns und Gott drängt. Abū Jazīd erklärt: „Ich war dreißig Jahre lang fern von Gott, und das, was mich fernhielt, war mein eigenes Denken an Ihn“ [32].

„Der Büßer ist von Gott durch seine Buße geschieden, der Asket durch seine Entbehrungen, der Liebende durch sein eigenes inneres Erlebnis. Wer aber die Vereinigung erlangt hat, den scheidet nichts von Gott“ [33].

Wir müssen uns also davor hüten, daß unsere eigenen geistlichen Erfahrungen ein Grund unserer Hoffnung werden – statt Gott allein. Ḏū 'n-Nūn mahnt: „Suche deine Stütze bei Gott in deinen inneren Erlebnissen, und suche in diesen Erlebnissen keine Stütze neben Gott“ [34]. So könnte auch mancher christliche Mystiker gesprochen haben.

Mit dem starken Gefühl von Gottes Aktivität hängt wohl auch eine andere Eigentümlichkeit der ältesten sufischen Mystik zusammen: Das ist die verhältnismäßig unbedeutende Rolle, die Regeln und Bemühungen hier spielen, um die ekstatischen Zustände methodisch hervorzurufen. Die asketischen Übungen, vor allem Fasten, haben unter anderem diesem Zweck gedient, wie ich früher hervorhob. Sehr wirksam als solches Mittel war sicher auch das Gebet, wie es im Islam geübt wurde, mit bestimmten äußeren Bewegungen, Kniebeugen und Prostrationen. Oft wird von einem Mystiker erzählt, daß er vor Ergriffenheit bei seinen nächtlichen Gebeten in Tränen schwimmt. Schon im Koran wird von der geistlichen Übung, dem ḏikr gesprochen, die sich in späterer Zeit abendländischen Beobachtern als das Typischste im Kult der Derwische gezeigt hat. Es besteht aus einer fortwährenden Wiederholung des Gottesnamens oder aus kurzen Lobpreisformeln. Bei Gebet und ḏikr wurde als Hilfsmittel der Rosenkranz verwendet. Man sah einmal einen solchen in Meister Ǧunaid's Hand. „Nimmst du in deiner hohen Stellung einen Rosenkranz in die Hand?“ fragte ihn jemand. Aber er antwortete: „Von dem Wege, auf dem ich zu Gott gekommen bin, will ich mich nicht trennen“ [35]. Während des ḏikr konnte es geschehen, daß die Ekstase in wildes, unbeherrschtes Heulen ausbrach. Einer von Ǧunaid's Schülern hatte die Angewohnheit, mitzuschreien, wenn er das ḏikr hörte. Aber Ǧunaid, der Nüchternheit und Beherrschung liebte, sagte: „Tust du das noch einmal, kannst du nicht länger

mein Schüler sein." Da beherrschte er sich so streng, daß ihm Schweißtropfen an jeder Haarsträhne ausbrachen, aber er schrie nicht. Schließlich geschah es eines Tages, daß er von seiner inneren Bewegung erstickt wurde: „Sein Herz brach, und seine Seele schwand dahin" [36].

Auffallend ist, daß die Meditation (tafakkur) scheinbar eine ganz geringe Rolle spielt. Wenn davon die Rede ist, geschieht dies bezeichnend genug oft bei frühen Asketen. Ḥasan al-Baṣrī erklärte: „Eine Stunde Meditation ist besser, als die ganze Nacht zu wachen" [37]. Unter den Sufis, die Meditation geübt haben, wird besonders Ibn Adham genannt. Man fragte einen seiner Schüler, ob Ibrahīm viel betete. Er erwiderte: „Nein, aber er saß oft des Nachts wach und meditierte" [38]. Dāwūd aṭ-Ṭā'ī saß in einer mondhellen Nacht so tief in Meditation über „die Reiche des Himmels und der Erde" versunken, daß er in den Garten seines Nachbarn fiel [39]. Auch Ma'rūf al-Karḫī gehörte zu denen, die fleißig Meditation übten. Ein Schüler erzählt:

> „Wir waren oft bei Ma'rūf in seinem Haus. Er saß oft lange in Meditation versunken da. Darauf wachte er auf und sagte: ‚Mein Gott, ich nehme meine Zuflucht zu dir.' Wir sahen sonst nichts Besonderes an ihm als diese Meditation" [40].

Als Thema für die Meditation wird die Schöpfung und ihre Wunder, unsere schlechten und guten Taten, Gottes Wohltaten und seine Größe genannt. Von der Art der sufischen Meditation erhalten wir durch al-Ġazzālī's Anweisungen eine ungefähre Vorstellung [41]. Meditation ist nach ihm vor allem ein intellektueller Akt. Im Gegensatz zum ḏikr, der einfachen „Wiederholung eines Gedankens, bis er sich im Herzen befestigt", ist Meditation ein diskursiver Gedankenprozeß: „Dadurch, daß man zwei Wahrheiten zusammenstellt, gelangt man zur dritten, die uns eine neue Kenntnis vermittelt, eine Einsicht, die man vorher nicht besaß."

Ich habe bei den sufischen Klassikern keine ähnliche Beschreibung oder Anweisung für Meditation finden können. Meiner Meinung nach muß das damit zusammenhängen, daß Meditation im Zusammenhang mit der Koranlesung geübt wurde, besonders bei den nächtlichen Gebeten. „Meditation im Gebet ist besser als Meditation ohne Gebet", heißt es [42]. Es ist bemerkenswert, daß das Lesen von Korantexten zum freiwilligen wie auch zum vorgeschriebenen Gebet gehörte. Sehr oft hören wir, daß ein Sufi bei seiner nächtlichen Lesung stundenlang bei einem einzigen Koranvers verharrte, in tiefes

Nachdenken versunken und in tiefer Ergriffenheit von dessen ḥalāwa, seiner Lieblichkeit. So konnte ad-Dārānī die ganze Nacht mit fünf Versen zubringen, „und hätte ich nicht aufgehört, über sie nachzudenken, wäre ich nie darüber hinaus gekommen. Oft geschieht es, daß man an einen Vers kommt, der unseren Verstand ganz verwirrt“ [43].

Eine für das Sufitum besonders bezeichnende geistliche Übung besteht darin, die fromme Entrückung durch Gesang, manchmal von Musik begleitet, oder durch Rezitation hervorzubringen – bekanntlich ist der Unterschied zwischen feierlicher Lesung und Gesang im Orient nicht besonders groß. Schon vom 2. Jahrhundert an hören wir von besonders stimmbegabten Sängerinnen, die den Koran auf eine besonders ergreifende Weise vortragen konnten.

> „'Aun ibn 'Abdallāh hatte eine Sklavin namens Bašīra, die den Koran ‚mit Melodien' las. Eines Tages bat er sie: ‚Lies meinen Brüdern vor', und sie las ‚mit traurig langgezogener Stimme'. Da nahmen die Männer ihre Turbane vom Kopf und brachen in Tränen aus. Man bot 'Aun tausend Dinare für Bašīra's schöne Stimme, aber er erklärte: ‚Niemand soll dich haben! Geh, du bist frei vor Gottes Angesicht'“ [44].

Bemerkenswert ist die bestimmte Vorliebe für einen traurigen und weinerlichen Ton. Ma'šar ibn Kidām (gest. 155 = 773) wünschte, als er bei der Koranlesung zuhören wollte, eine gurrende, betrübte Stimme zu hören [45]. Die Taubenstimme vergleichen arabische Zoologen mit der Stimme einer Frau, die den Koran liest [46]. Der gedankenschwere, schleppende und halbschluchzende Tonfall, wie man ihn oft bei Gedichtdeklamationen am Sonntagmorgen im Radio zu hören bekommt, dürfte dem orientalischen Ideal genau entsprochen haben.

Der geistliche Gesang oder die Deklamation war jedoch eine Neuerung, welche die Orthodoxen anfangs stark befremdete. Ad-Dārānī hat sicher diese geistlichen Gesangstunden im Auge, wenn er sagt: „Woran du auch zweifeln magst, zweifle nicht daran, daß eure nächtlichen Zusammenkünfte eine verwerfliche Neuerung sind“ [47]. Man kann seine Bedenken verstehen. Denn ebenso wie man in der Regel bei solcher Unterhaltung in profaner Gesellschaft am liebsten Sängerinnen hört, so scheint es auch oft bei den geistlichen Konzerten der Sufis der Fall gewesen zu sein. Dazu kam, daß die geistlichen Gesänge scheinbar überwiegend rein weltliche Liebesgedichte gewesen sein müssen, die man auf geistliche Verhältnisse bezog – wie christliche Mystiker es mit den Hochzeitsgedichten

des Hohen Liedes gemacht haben. Kein Wunder, daß Ḥasan al-Baṣrī einen so verdächtigen geistlichen Genuß stark mißbilligte. Und noch Ibn Adham meinte, daß „Gesang Heuchelei im Herzen großzöge“ [47a].

Vom 15. Jahrhundert an haben indessen die geistlichen Gesangstunden im Andachtsleben der Sufis einen festen Platz gefunden. Wie es bei einer solchen Sitzung zuging, hören wir in einer Erzählung von Ḏū 'n-Nūn.

„Als Ḏū 'n-Nūn nach Baghdad kam, versammelte sich eine Schar von Sufis um ihn. Sie hatten einen Deklamator bei sich und baten, daß er etwas vortragen dürfe. Die Erlaubnis wurde gegeben, und der Mann deklamierte:

‚Ein geringes Maß von Sehnsucht plagt –
Wieviel mehr ihre volle Flamme!
Du weckst in meiner Brust eine Sehnsucht,
Die meine Seele fast zum Heiden macht.
Beklage den, der so bitter leidet!
Der Freie lacht, und will doch weinen.‘

Da stand Ḏū 'n-Nūn auf, überwältigt von Rührung, und fiel auf sein Angesicht“ [48].

Er hat jedoch gehört, daß auch Sängerinnen ähnliche geistliche Liebeslieder vortragen. Da fühlte er sich in das himmlische Brautgemach versetzt, von dem der Koran spricht, und er meinte die lieblichen Stimmen der Paradiesjungfrauen zu hören.

„Gesänge sind der vertrauliche Umgang in einem verborgenen Gemach. Sie werden von keuschen Sängerinnen in gefühlvollen Tönen hervorgebracht“ [49].

Beim Anhören von Gesang und Musik, die das Gefühl erregen, wird der Orientale von einer Rührung ergriffen, von deren Gewalt wir mit unserem kühleren Temperament uns kaum eine Vorstellung machen können.

„Als die Schüler des Abū Ḥifṣ einen geistlichen Gesang hörten, zerrissen sie unter strömenden Tränen ihre Kleider. Jemand fragte, ob ein solches Benehmen richtig und würdig sei, aber der Meister entgegnete: ‚Was tut der Trunkene? Er greift zu allem, von dem er glaubt, seine Rettung dadurch finden zu können‘ “ [50].

Der Mystiker, der Gesang hörte, ertrank im Meer der Liebe. Nicht einmal der strenge und nüchterne Ǧunaid versagte sich diesen geistlichen Genuß. Aber er beherrschte sich und zeigte keine Rührung. Er schwieg, aber mit einem Vulkan im Herzen. Als sich jemand wunderte, daß er allein kalt und unberührt bleiben konnte, antwortete er mit einem Koranzitat:

„Du siehst die Berge und glaubst, sie seien fest. Aber sie werden fortschwimmen wie Wolken“ (Sure 27, 90) [51].

Seltsamerweise wollte er es dagegen nicht haben, daß der Koran mit gefühlvollem Gesang vorgetragen wurde. Das paßte nicht mit dem göttlichen Ernst des Buches zusammen.

„Man fragte ihn: ‚Warum berührt es deine Schüler nicht, wenn sie den Koran hören?' Er antwortete: ‚Was sollte sie denn hier auf dieser Welt im Koran rühren? Der Koran ist Wahrheit und ist aus Wahrheit gekommen, und er paßt mit nichts Menschlichem zusammen. Jeder seiner Buchstaben stellt an den Menschen eine Forderung, der er sich nicht entziehen kann, ehe er sie nicht vor Gott erfüllt hat. Aber wenn sie den Koran in der zukünftigen Welt hören, direkt von Ihm, der ihn gesprochen hat, dann wird er ihre Herzen ergreifen.' ‚Aber wie kommt es, daß sie von Gedichten und Poesie gerührt werden?' ‚Das liegt daran, daß dies etwas ist, was sie selbst geschaffen haben – es ist die Sprache der Verliebten'" [52].

Er muß doch seine Zweifel über die Berechtigung des Gesanges gehabt haben, wurde aber in einem Traumgesicht vom Propheten selbst beruhigt, der erklärte: „Jede Nacht, wenn ihr so etwas übt, bin ich selbst bei euch zugegen. Aber beginnt damit, den Koran zu lesen und endet auch damit" [53]. Ǧunaid stellte als Regel auf, diese Gesangsandachten nicht in größerer Gesellschaft durchzuführen, sondern nur zusammen mit seinen nächsten Glaubensfreunden und seiner Familie. Er traf die Anordnung, daß das „Hausvolk", in diesem Falle sicher seine eigenen Sklavinnen, die Gesänge vortragen sollten [54].

Im Paradiese soll der fromme Gesang einmal im höheren Chor zur Freude der Seligen erklingen. Wenn die Erlösten dem himmlischen Konzert lauschen dürfen, „wird jeder Baum im Paradiese rosenfarbig" [55]. Ḏū 'n-Nūn schildert, wie Gott die Seligen damit begnadet, daß sie „geistlichen Stimmen lauschen" und hören dürfen, wie David den Psalter liest.

„Wenn du David hören könntest! Man stellt eine hohe Kanzel auf, die unter den Kanzeln des Paradieses ausgewählt ist, und David erhält die Erlaubnis, sie zu besteigen. Alle, die im Paradiese wohnen, von den Propheten bis zu den Heiligen, die ‚Geistlichen' und die ‚Nahestehenden', hören zu. So beginnt David, die Psalmen zu lesen, und alle Herzen werden still bei seiner schönen, getragenen Lesung, seiner milden Stimme und seinem schönen Vortrag. Die Zeit wird vergessen, Freude will das Herz sprengen, und man lächelt, daß die Backenzähne sichtbar werden. Der Raum des Himmels antwortet David, und seine geschlossenen Gemächer öffnen sich. Da erhebt David seine Stimme, um ihre Freude vollkommen zu machen, und da man sie hört, treten ‚die, welche in der höchsten Höhe wohnen', aus den hohen Gemächern hervor, und die Paradiesjungfrauen antworten hinter den Vorhängen ihrer Kammern mit verführerischem

Gesang. Die Sitze vor der Kanzel schwanken, ein Windhauch regt sich, und die Bäume rauschen. Die Stimmen antworten einander, und der Gesang beginnt im Wechsel zu erklingen. Der König des Himmels schenkt den Seligen erhöhtes Fassungsvermögen, um das Glück zu vollenden, das sie empfinden. Und hätte Gott nicht bestimmt, daß sie auf ewig im Paradiese bleiben sollten, ‚würden sie vor Freude sterben'" [56].

Von diesem überschwenglichen Genuß darf der Mystiker in den geistlichen Gesangsstunden einen Vorgeschmack erleben.

Auch der Tanz wurde, ebenso wie hier und da in der frühen christlichen Mystik, als Mittel gebraucht, um die Ekstase hervorzubringen. Als Jaḥjā ibn Mu'āḏ gefragt wurde, ob der Tanz zulässig wäre, erwiderte er:

„Im Tanz betreten wir die Erde,
Dein verborgenes Wesen lenkt uns.
Es gibt nichts Böses im Tanz
Für den, der von Liebe betäubt ist.
Jeder Schritt, den wir im Tanze tun,
Ist Wanderung in deinen Tälern" [57].

Wenn der Fromme im Schweigen der Nacht in Gebet und Lesung wacht, kann er ein Glück und einen inneren Reichtum erlangen, den profane Seelen nicht fassen können. „Gäbe es die Nacht nicht", sagt ad-Dārānī, „wollte ich nicht auf Erden leben. Ich will nicht leben, um Gräben zu ziehen und Bäume zu pflanzen. Für Menschen des Gehorsams ist ihre Unruhe angenehmer, als das Scherzen für die sorglosen Weltmenschen" [58]. Ein unbeschreibliches Glücksgefühl ist die aura des mystischen Erlebnisses. Es kommt vor, daß der Fromme bei seinem Lesen im heiligen Buch an einen Vers kommt, der „seinen Verstand ganz und gar verwirrt". Er gerät außer sich, wird entrückt. Schon aus dem 8. Jahrhundert wird von Frommen erzählt, die in Ekstase geraten, die fern von allem Irdischen in ihrer Gebetsnische liegen und auf keine Anrede antworten [59].

„Als Muslim ibn Jasīr stand und betete, fiel ein Feuerbrand neben ihm nieder, aber er merkte nichts, als bis das Feuer bereits erloschen war. Wenn er in seinem Hause betete, ermahnte er sein Gesinde, ruhig miteinander zu sprechen, wenn sie Lust hätten: ‚Ich merke eure Reden nicht'" [60].

Für die Beschaffenheit dieses Zustandes „gibt es keinen Ausdruck. Es ist ein Geheimnis zwischen Gott und der gläubigen Seele" [61]. Nur durch ein direktes Erlebnis kann es begriffen und mitgeteilt werden.

„Die, welche etwas von Gottes Gegenwart kennen, tun das nur, wenn sie selbst in dieser Gegenwart verloren sind,

und ich, der davon erzählt, muß selbst in der gleichen Gegenwart stehen“ [62].

Die sufischen Mystiker sind bei ihren Schilderungen der Ekstase äußerst zurückhaltend und geben nur kurze Andeutungen der wunderbaren Dinge, die sie im Augenblick der Entrückung geschaut und erfahren haben. Die Form, in der ihre ekstatischen Erfahrungen plastische Gestalt gewinnen, ist gewöhnlich die Schilderung einer Reise der Seele durch die himmlischen Sphären oder hinunter in unterirdische Welten. Die Vorstellung begegnet bekanntlich bei verschiedenen Völkern über die ganze Erde und hat deutlich ihren Ursprung in ähnlichen psychischen Erfahrungen. Sie spielt in der hellenistischen und der von ihr abhängigen christlichen Mystik eine zentrale Rolle. Die Sufis haben sie wohl am ehesten durch die Erzählungen von der Himmelsreise des Propheten kennengelernt, die so viel biblischen und christlichen Legendenstoff enthält. Schon von Ibn Adham wird erzählt, ein Schüler habe sich darüber gewundert, daß der heilige Mann die ganze Nacht auf der Seite liegend zubrachte, ohne ein einziges Mal zum Gebet aufzustehen. Aber Ibn Adham antwortete ihm: „Die ganze Nacht habe ich bald in den Gärten des Paradieses, bald in den Schluchten der Hölle zugebracht. Kann man das Schlaf nennen?“ [63] Ad-Dārānī schildert den Aufstieg der Seele als Endstadium auf dem Wege des Mystikers:

„Wenn die Seelen im Überwinden der Sünde fest geworden sind, wandern sie durch das himmlische Reich und kommen mit wunderbarer Weisheit wieder, wie sie kein Gelehrter mit seinem Wissen erlangen kann“ [64].

Besonders oft kehrt das Bild von der Himmelsreise der Seele bei Ḏū 'n-Nūn wieder.

„Die Geister der Vollkommenen steigen von der Spitze der Engelsflügel auf. Sie steigen in die Reihen der Lobpreisenden herab und suchen ihre Zuflucht in den Höfen der Lobsingenden. Sie halten sich fest am Schleier der Allmacht und unterhalten sich mit ihrem Herrn so, daß sie die Macht des Allmächtigen und sein weites Reich mit dem Auge des Herzens sehen können. So kehren ihre Herzen mit fester Kenntnis von deiner Göttlichkeit zurück“ [65].

Es ist charakteristisch, daß es kein neues Wissen ist, welches das Herz als Gewinn der Ekstase mit sich führt. Es ist vielmehr eine vertiefte Gotteserkenntnis. Ḏū 'n-Nūn wendet tatsächlich die Himmelfahrt der Seele als ein Bild für die mystische Vereinigung mit Gott an. Er schildert in Wirklichkeit nicht das Erlebnis oder das Schauen der Ekstase, sondern ihren religiösen Wert und ihr Resultat. Eine stehende Bezeich-

nung für die vollkommenen Heiligen ist bei ihm „die, deren Körper auf Erden anwesend sind, deren Geister aber in der Höhe, in Gottes Reiche wandeln". Die Formel gehört der Erbauungssprache hellenistischer und christlicher Mystik an. „Ohne die Erde zu verlassen, ist er im Himmel", heißt es im Poimandres [65b] vom Pneumatiker. „Ihre sichtbaren Körper wandeln auf der Erde, aber alle ihre Gedanken weilen beim Herrn", schreibt Aphraates [65c].

Dū 'n-Nūn hat Aussprüche, die noch stärker an die bekannte Bildsphäre der Mönchsmystik erinnern:

> „Ich bitte dich... daß du mich zu einem von denen machst, deren Geister frei in der Höhe wandeln und deren Herzensgedanken ganz darauf gerichtet sind, über die Begierde zu siegen, so daß sie zum Lustgarten der Seligkeit gelangen, nahrhafte Früchte pflücken und aus dem Becher der Liebe trinken, sich ins Meer der Freude versenken und in der Wohnung der Gnade den Schatten suchen. Gott, mach mich zu einem von denen, die aus dem Becher der Treue trinken, der ihnen Geduld in langdauernder Betrübnis schenkt, so daß ihre Herzen in dein Reich kommen und zwischen die Schleier fliegen, welche die Mysterien deiner Herrschaft umgeben, und deren Geister bis in den windkühlen Schatten vordringen, wo die Liebenden sich aufhalten, die in den Lustgarten des Friedens, zum Platz der Allmacht und den ewigen Wohnungen kommen" [66].

Nach der christlichen Mönchslegende kann der vollkommene Pneumatiker, wenn er es wünscht, bis zum höchsten Himmel aufsteigen. Als Beweis bringt er Früchte von dort mit, die er im Paradiese gepflückt hat.

Hier ist das Sufitum also der Vorstellungswelt der gnostischen Theosophie nahegekommen, aber die Grenze ist nicht überschritten. Das ist nicht einmal bei Ibn Jazīd der Fall, der sonst dem mystischen Typ des Gnostikers am nächsten steht. Er schildert eine Vision von himmlischen und unterirdischen Welten, aber er tut es nicht etwa deswegen, um sein neues geistliches Wissen an den Mann zu bringen. Jaḥjā ibn Mu'āḏ hat erzählt, daß er einmal Abū Jazīd während der Zeit vom Abendgebet bis zur Morgendämmerung im Zustand der visionären Entrückung sah.

> „Er saß auf dem vorderen Fußballen mit Fußmitte und Ferse vom Boden erhoben, mit dem Kinn gegen die Brust, vor sich hinstarrend, ohne zu blinzeln. Beim Morgengrauen ging er in die Knie und lag lange darauf. Dann setzte er sich aufrecht hin und sagte: ‚O Gott, es gibt Menschen, die dich suchen, und du schenkst ihnen die Gabe, auf dem Wasser zu gehen oder in der Luft zu wandeln, und sie sind damit zufrieden. Ich bitte dich: Bewahre mich davor, ein solcher Mensch zu werden.

Es gibt Menschen, die dich suchen, und du gibst ihnen die Gabe, in einem Augenblick über die ganze Erde zu fahren, und sie sind damit zufrieden. Ich bitte dich: Bewahre mich davor, ein solcher Mensch zu werden.

Und es gibt Menschen, die dich suchen, und du gibst ihnen die verborgenen Schätze der Erde, und sie sind damit zufrieden. Ich bitte dich: Bewahre mich davor, ein solcher Mensch zu werden.'

So zählte er mehr als zwanzig solcher wunderbaren Gaben auf, die Gott seinen Freunden verleiht. Dann wandte er sich um, erblickte mich und sagte: ‚Jaḥjā?' Ich antwortete: ‚Ja, Herr.'

‚Wie lange bist du hier gewesen?'

‚Eine lange Zeit.'

Da schwieg er. Aber ich sagte: ‚Herr, erzähle mir etwas (von dem, das du erlebt hast)!'

‚Ich will dir etwas erzählen, das dir von Nutzen sein kann. Gott führte mich in die untere Sphäre. Er ließ mich im unterirdischen Reich umherwandern und zeigte mir die Welten und was unter ihnen ist, bis zur feuchten Erde. Darauf führte er mich in die höchste Sphäre und ließ mich im Himmel umherwandern, und ich bekam die Lustgärten des Paradieses zu sehen und durfte bis vor seinen Thron kommen. Darauf stellte er mich vor sich hin und sagte': ‚Bitte um etwas von dem, das du gesehen hast, so will ich es dir geben.' Ich erwiderte: ‚Herr, ich habe nichts gesehen, das ich so schön gefunden hätte, daß ich dich darum bitten würde.' Da sagte der Herr: ‚Du bist in Wahrheit mein Diener! Du dienst mir mit aufrichtigem Herzen um meiner selbst willen'" [67].

Nichts im Himmel und auf Erden, nicht einmal das vollkommene Wissen ist mehr, als Gott selbst zu besitzen.

In *einer* Beziehung herrscht zwischen der Vorstellungswelt der christlichen und muslimischen Asketen eine auffallende Verschiedenheit. Der christliche Eremit hat einen beständigen Kampf gegen den Teufel und seine Heerscharen zu bestehen. Die Dämonen schweben zu Tausenden um seine einsame Zelle. Sie überwachen all seine Handlungen und Gedanken, um ihn in seinem frommen Werk zu stören. Sie treten in den verschiedensten Verkleidungen auf – bald als ernsthafter reisender Bruder, der zu Besuch eintritt, oder geradezu als ein Engel vom Himmel, dann wieder als leichtsinnige, geschminkte und aufgeputzte Dame aus der Großstadt oder als ägyptisches Bauernmädchen in ihrer leichten Arbeitstracht. Gelingt es den Dämonen, den Frommen dahin zu bringen, daß er der Versuchung nachgibt, dann zeigen sie sich in ihrer wirklichen, widerwärtigen Gestalt und verschwinden mit einem schallenden Gelächter.

Dieser malerische Einschlag fehlt in den frommen Erzählungen und Legenden der Sufis so gut wie vollständig. Frühere Asketen haben dagegen manchmal dämonische Anfechtungen ähnlich wie die Mönche gehabt. Amīr ibn 'Abd al-Qais gehörte zu denen, die besonders vom bösen Feind geplagt wurden. Er ringelte sich in Gestalt einer Schlange auf seinem Gebetsplatz zusammen und machte ihn stinkend. Einmal kroch er in derselben Gestalt in seine Kleider hinein. Ein anderer Asket aus dem 8. Jahrhundert versichert, daß „der Teufel um den Gläubigen Satane in Scharen versammelt, zahlreicher als Rābi'a und Mudār“ [1]. Natürlich ist auch bei den Sufis oft die Rede von Iblīs, dem Teufel [1a]. Er ist der Feind der Seele vor anderen, der den Frommen mit seinen „Einflüsterungen“ und bösen Eingebungen in Versuchung bringen und verführen möchte. Wenn sich der Gläubige nicht vom Verbotenen fernhält, „kommt sein Herz in die Macht und Gewalt des Satans“ [2]. Er beobachtet sorgfältig jeden Menschen, um einen schwachen Punkt zu finden, wo er ihn angreifen kann.

„Der Teufel fragt sieben Mal am Tage nach jedem Menschen. Hört er dann, daß jemand umgekehrt und Buße für seine Sünde getan hat, stößt er einen Schrei aus, der alle seine Abkömmlinge aus Ost und West versammelt. Sie fragen: ‚Was ist mit dir, Herr?‘ ‚Der und der hat sich gebessert. Wie kann ich eine List finden, die ihn ins Verderben führen kann? Gibt es einen unter euch, der zu seinen Angehörigen oder seinen Freunden gehört?‘ Da antwortet einer

unter den Teufeln in Menschengestalt: ‚Ja.' Iblis sendet diesen dann aus, um zu versuchen, den Mann vom Wege der Buße abzubringen" [3].

Eine eigentümliche Vorstellung, daß bösartige Menschen mit dem Teufel als seine Vertrauten und seine Leibwache umgehen, so wie die Hexen und Gnomen im christlichen Volksglauben! Wie ein Dieb schleicht der Teufel in das Menschenherz, um seinen Glauben zu stehlen [4]. Er benutzt seine Selbstzufriedenheit und fleischliche Sicherheit.

„Wenn sich die Seele daran gewöhnt, gute Taten auszuführen, dann betrachtet sie diese Gewohnheit als eine Eigenschaft ihrer selbst und glaubt, sie selbst sei es, die diese Taten ausführt, und rechnet sie also als ihr Verdienst. Aber der Feind, der in ihrem eigenen Hause wohnt und der in ihrem Körper Wege hat wie das Blut, das in ihren Adern fließt, beobachtet sie und sieht in seiner List ihre verborgene geistliche Saumseligkeit. Auf diese Weise nimmt er das von ihr fort, was er auf andere Weise nicht erreichen würde" [5].

Es ist auffallend, daß vom Teufel oft gerade in solchen Aussprüchen die Rede ist, die eine gewisse christliche Färbung besitzen.

„Der Satan sagt jeden Morgen zu dir: ‚Was wirst du essen, womit wirst du dich kleiden, wo wirst du wohnen?' Antworte ihm dann: ‚Meine Speise ist der Tod, meine Kleidung das Sterbekleid, meine Wohnung das Grab' " [6].

„Gottes Freunde sind wie Fischer, die Menschen aus dem Rachen des Teufels fischen. Wenn nun ein Gottesfreund während seines ganzen Lebens nur einen einzigen fischt, dann ist das reichlich genug" [7].

In einigen wenigen Fällen wird auch von Teufelsvisionen berichtet. Ǧunaid hatte sehnlichst gewünscht, den Iblīs sehen zu dürfen, und schließlich bekam er ihn auch in Gestalt eines alten Mannes zu sehen – mit einem so schrecklichen Aussehen, daß man seinen Anblick nicht ertragen konnte [8]. Ein andermal sah er ihn mitten auf dem Markt vollständig nackt umherwandern und ein Stück Brot essen. Als Ǧunaid fragte, ob er sich nicht schäme, in dieser Weise spazierenzugehen, antwortete er: „Die Menschen, vor denen man sich schämen könnte, sind in dieser Zeit verschwunden" [9].

Im übrigen ist der Teufel des Islam – um einen Ausspruch Luthers zu zitieren – „ein melancholischer Geist". Wenn er kommt und den Gläubigen mit seinen Eingebungen mutlos machen will, muß man ihm frohen Mutes entgegentreten, „denn nichts ist ihm so verhaßt, wie die Freude des Gläubigen" [10]. Und man muß sich erinnern, daß die Versuchung gerade den höchsten geistlichen Erfahrungen folgt: „Die Lieb-

lichkeit im Gedanken an Gott hat Bitterkeit in den Eingebungen des Satans zur Folge“ [11].

Aber in Wirklichkeit spielt der Teufel in der Vorstellungswelt der klassischen Sufis nur eine sehr unbedeutende Rolle. Man nennt bestimmt nicht seinen Namen, ohne gleichzeitig eine Verwünschung auszusprechen. Aber man nimmt ihn nicht richtig ernst.

> „Was bedeutet der Teufel? Wenn man ihm ungehorsam ist, kann er nicht schaden, und wenn man ihm gehorcht, so kann er nichts nützen“ [12].

Und ad-Dārānī erklärt geradezu:

> „Unter Gottes Geschöpfen gibt es keins, das ich so verachte wie Iblīs. Wahrhaftig, wenn mir Gott nicht selbst befohlen hätte, um seinen Schutz wider den Teufel zu bitten, dann würde ich es nicht tun“ [13].

Und Rābi ʿa hat der innersten Einstellung des Sufitums zum Teufelsglauben den kürzesten Ausdruck verliehen: „Die Liebe zu Gott läßt bei mir keinen Raum für einen Haß gegen den Teufel“ [13b]. Nur einer ist wert, gefürchtet zu werden, ebenso wie nur einer wert ist, ihn zu lieben und ihm zu vertrauen: Gott allein. Es ist kein Zufall, daß auch der Prophet als der große Vorbeter und Mittler wohl nirgendwo im Islam eine so unbedeutende Rolle spielt, wie bei den Klassikern des Sufitums.

Hegel stellt in seiner Religionsphilosophie die Religionen dar als gradweise ansteigenden Ausdruck für das Bewußtsein des endlichen Geistes von sich selbst als absoluter Geist: Die Religion des Schmerzes, die Religion des Rätsels, die Religion der Zweckmäßigkeit, die Religion der Schönheit usw. Den Islam stellt er mit dem Judentum als ‚Religion der Erhabenheit‘ zusammen. Hätte er etwas mehr über den Islam gewußt, hätte er sicher tiefsinnige spekulative Gründe dafür gefunden, ihn die Religion des Ernstes zu nennen, denn so könnte er wirklich heißen. Cromwells Puritanismus ist fast frohgestimmt gegenüber dem ältesten Asketentum im Islam. Lachen ist Sünde, Spiel und Scherz Ausdruck für das Satanische im Wesen des Menschen.

> „Rabīʿs kleine Tochter fragte ihren Vater: ‚Erlaubst du, daß ich spiele?‘ Aber er antwortete: ‚Ich habe niemals gefunden, daß Gott an denen Gefallen gefunden hätte, die spielen‘“ [14].

Ein Bruder, der lacht, erhält die Warnung: „Nimm dich in acht, daß Gott dich nicht in diesem Augenblick abruft“. Es ist wohl nicht zu kühn, wenn man annimmt, daß der würdige,

gemessene Ernst, der noch heute den echten Muslim auszeichnet, mit diesem Grundcharakter des Islam zusammenhängt.

So kann das Erlebnis eines einzigen Mannes Gedanken, Sitte und Lebensstil eines Volkes und einer Kultur durch Jahrtausende bestimmen. Mohammed hatte Gott erlebt als den gewaltigen König am Tage des Gerichts. Seine früheste Offenbarung mit ihren abgerissenen, jagenden Versen atmet eine unvergleichliche Stimmung von Ergriffenheit, Ehrfurcht und Schreck aus. Ein Staub ist der Mensch vor dem König des Gerichtstages, und Staub in wirklichem Sinne will er sein, um der unerhörten Verantwortung zu entgehen, Mensch zu sein.

„Wenn ein Bote von meinem Herrn käme und mich vor die Wahl stellte, Mensch zu sein – mit der Möglichkeit, in die Hölle oder ins Paradies zu kommen oder Staub zu werden, so würde ich letzteres wählen",

lautete ein altes Wort [15].

Gott ist der Herr, der Mensch ist sein Knecht.

„Wenn ich nicht fürchtete, daß es eine Neuerungssucht wäre, dann würde ich befehlen, man solle mich gebunden in mein Grab legen, so daß ich als entlaufener Sklave in die Hände meines Herrn zurückgegeben werden könnte" [15b].

Diese schreckerfüllte Ehrfurcht vor Gott kannten auch die Sufis.

„Als Ma'rūf al-Karḫī den Gebetsruf vortragen sollte, zitterte und bebte er aus Furcht vor Gott. Und als er an die Worte kam: ‚Ašhadu anna lā ilāha illa 'llāh – ich bezeuge, daß es keinen Gott gibt außer Gott' – da standen ihm die Haare in seinen Augenbrauen und seinem Bart vor Furcht zu Berge, so daß es aussah, als ob er den Gebetsruf nicht würde beendigen können" [16].

Selbst Abū Jazīd al-Biṣṭāmī, der sich ja in der mystischen Verzückung zu Gottes Thron erhoben und sein menschliches Ich in Seinem göttlichen Wesen verschwinden fühlte, hegte nichtsdestoweniger die gleiche angstvolle Verehrung vor Gott.

„Ein Mann stand einmal hinter ihm, als er das Mittagsgebet sprach. Er beobachtete, daß Abū Jazīd, als er seine Hände erheben und die Worte Allahu akbar (Gott ist groß) aussprechen sollte, aus Ehrfurcht vor Gottes Namen nicht dazu imstande war. Sein Rücken zitterte, so daß man die Knochen knacken hörte [17].

Eine ganze Nacht wanderte er rastlos auf der Stadtmauer von Biṣṭam umher. Er wollte sagen: Es gibt keinen Gott außer Gott – aber die Ehrfurcht vor Gottes Namen überwältigte ihn so, daß er nicht imstande war, dies auszusprechen. Als der Morgen graute, stieg er herunter, und sein Urin war in Blut verwandelt" [18].

Aber der Islam kann mit ebenso gutem Grund auch die ‚Religion der Erhabenheit' genannt werden. In Strophen, die unzweideutige Spuren biblischer Vorbilder aufweisen, vielleicht besonders aus dem 104. Psalm, schildert der Koran Gottes Größe, Weisheit und Güte, die in seiner Schöpfung geoffenbart sind. Wir haben gesehen, daß dies ein Hauptthema der mystischen Meditation war. Unter den sufischen Dichtern hat besonders Dū 'n-Nūn den Gedanken aufgenommen, daß die Schöpfung den mannigfachen Reichtum in Gottes eigenem Wesen offenbare, und hat ihn bereichert und vertieft:

„Als du in der verborgenen Welt deines Vorauswissens das wunderbare Werk der Schöpfung begannst, da offenbarte sich die Herrlichkeit und Schönheit deines Angesichts in all ihrem Reichtum – in der großen und wunderbaren Ordnung, in den mannigfachen Ausprägungen deines Wesens" [19].

Gottes Allmacht, seine Größe und Erhabenheit über alles, was Menschengedanken fassen und Worte ausdrücken können, hat er in einem großartigen Hymnus auf die Schöpfung besungen [20]. Das ist ein bedeutsames Dokument, denn es zeigt mit überzeugender Klarheit, daß Gott für die sufische Frömmigkeit keinesfalls nur das ungreifbare Korrelat mystischer Versunkenheit ist, etwa das Liebesmeer, die Lichtflut, der All-Eine, der weder Form noch Grenze hat, sondern daß Gott auch in der Schöpfung wirksam ist, wenn auch in seinem Wesen unfaßbar und dem Gedanken unerreichbar. Dieses Gedicht ist so bedeutend, daß ich es mir nicht versagen kann, einen Auszug daraus wiederzugeben:

Hoch bist du, Herr: Dich kann kein Mensch erfassen;
Du faßt sie alle selbst, der alle kennt.
Kein Fragen nach Wozu, Woher, Wohin
Erreicht dich je, noch faßt dich Maß und Ziel.
Wie sollte dies auch sein, da doch kein Blick
Ihn sehen kann und nichts von dem, was Menschen
Erdenken könnten, Ihm nur ähneln mag!

Im Anfang alles Seins erschuf er alles.
Das, was da ist, erschuf er aus dem Nichts.
Er ist derselbe stets zu allen Zeiten,
Die wechseln, wie Er will. Er nimmt nicht ab
Und nimmt nicht zu. Er bleibet stets derselbe,
Auch wenn die Erde und der hohe Himmel
Und keine Spur von dieser Welt bestünde.

Erhebe Ihn, der herrscht in Ewigkeit!
Der selbst der Schöpfung einst das Leben gab,

Nahm doch an Macht nicht zu und brauchte keine Hilfe,
Die Macht der dumpfen Finsternis zu brechen.
Er selbst hat alles, weiß von keinem Mangel,
Wenn auch die Schöpfung jenem herben Zwange
Des Wechsels und der Mühe untersteht.

Er wird nicht müde, fest das einzuschließen,
Was noch in seiner Vorsehung verborgen,
Die alles kennt, was ist und was da kommt.
All das, was lebt, muß seine Not gestehen
Und muß bekennen, daß es Hilfe braucht.
Er gibt sie denen, die auf ihn vertrauen.
Er kennet alles, sei es noch so wechselnd:
All das, was bleibt, was schwindet und vergeht.

Er weiß um alles, was das Herz verwahrt
Und was sich in der Seele Tiefe rührt.
Sein Ohr hört jedes Wort. Sein Auge sieht
Den kleinsten Wurm, der auf dem Wege kriecht –
All das, was tief im Erdreich sich verbirgt
Vor Menschen Blick – Er siehet jede Wolke
Und jede Pfütze unterm Sonnenschein.

Er ist der Erste, und der Letzte Er.
Für ihn gibt es kein Fern und auch kein Nah.
Er ist erhaben, ein gewalt'ger Herr,
Der alles weiß und der kein Ende hat.
Er war von Ewigkeit und bleibt in Ewigkeit,
Er ist erhaben über den Gedanken
Des Zweiflers, über jedes freche Wort
Von dem, der seine Gnade nie erfuhr.

Kein Lobpreis ihn erreicht, wie sehr du dich bemühest,
Und keines Wesens Singen zu ihm dringt,
Am Rand der Ewigkeit steht es in Ohnmacht still.
Doch preisen ihn die Zungen, die ihn kennen.
Du findest keinen andern Herrn als ihn!
Einst trennte er das Licht vom tiefen Dunkel,
Das auf den Wassern lag, da Wogen schäumen.

Er ließ das Dunkel überm Winde ruhen,
Und schaukelnd floß es auf den Wasserwogen.
Mit Schöpfermacht gab er ihm eine Statt
Auf hartem Berg und gründete die Pfeiler
Auf festem Felsen und in stein'ger Mark.
Dann wölbte er die Himmel hoch zum Dach
Und baute sie in sieben Wohnungen
Ohn' alle Stütze. Aber seine Allmacht

Trägt sie zusammen mit der Erdenschwere.
Doch niemals wird ihm diese Last zuviel.
Er streute tausend Arten Wunder aus
Und schuf die Menge aller Weltgeschöpfe
In jeder Art, aus jeglichem Geschlecht.

Sein eignes Schattenbild ließ er entstehen
Hier unter Wesen, die gar bald vergehn.

Die Engelscharen singen demutsvoll
Sein Lob und Preis, und sie ermüden nie.
Von ihnen halten vier beständig Wache
An seinem Thron. Sie haben Tiergestalt:
Ein Stier, ein Adler, Löwe und ein Mensch,
Und jeder betet nun für das Geschlecht,
Dem er gehört. Sie alle bitten Gott,
In seiner Gunst und friedevoll zu leben.

Er schuf die Himmelskuppel mit den Bildern
Von Sternen, die im Äthermeer beständig
Die hohe Bahn des Zodiaks umkreisen.
Da gibt es Wandersterne und die anderen,
Die feste stehen. Meteore brennen,
Die Gott erschuf, um diese dann zu schleudern,
Wenn Satan frech sich naht dem Paradies.

Wer sich herbeistiehlt, um zu lauschen, wird
Sogleich vom Flammenfeuer eines Sterns
Getroffen, das beständig Wache hält.
Da heben Wolken die Gewitterwirbel,
Und Blitze zucken auf in Regengüssen
Und Hagelschauern in der reinen Luft,
Die Leben schenkt mit ihrem frischen Hauch.

Er sandte über alles, was er schuf,
Den dunklen Tod. Vor ihm gibt's kein Entrinnen
Und keine Stätte, vor ihm Schutz zu finden.
Doch wird am Ende auch der Tod vergehen,
Und Gott allein verbleibt in Ewigkeit."

Das Gedicht – wir können es einen islamischen Psalm nennen – enthält viele Einzelheiten von religionsgeschichtlichem Interesse. Die Vorstellung, daß die Tiere vor dem Thron Vorbeter für ihre eigene Tierart sind, ist vielleicht iranischen Ursprungs und geht möglicherweise zurück auf Jasna 29, wo die Tierseele über die Behandlung klagt, der das Vieh ausgesetzt ist. Dieselbe Vorstellung wie hier im Text findet sich in einem anderen islamischen Text wieder [20a]. Die Beschreibung der vier Gestalten geht sicher zurück auf Hes. 10, 14, wo von einem Cherub an Stelle der hier erwähnten Tiere die Rede ist. Aber das hebräische Wort für Cherub ist dasselbe wie das babylonische karubu, was ‚Mittler' bedeutet und auf die geflügelten Tiergestalten angewendet wurde, die als Schutzgottheiten am Eingang von Palästen und Tempeln aufgestellt waren. Der Gedanke, daß die Engel Gottes ‚Schattenbilder' (ašbāh) sind, wirkt in muslimischer Umgebung höchst befremdend und anstößig. Aber

vor allem besitzt das Gedicht Dū 'n-Nūn's wirkliche Schönheit und dichterischen Schwung. Man tut Kleanthes kein allzugroßes Unrecht, wenn man den Vergleich mit seiner berühmten Hymne auf Zeus wagt.

Es mag merkwürdig scheinen, daß Dū 'n-Nūn so stark betont, daß Gott der ewig Unzugängliche ist, den die Blicke der Sterblichen nie zu erreichen vermögen. Wie wir uns erinnern, ist er es, der ständig von den vollendeten Mystikern spricht, deren Leiber noch auf Erden sind, während ihre Geister im Himmelreich wandeln und bis vor Gottes Thron dringen.

„Er hebt den Schleier zwischen ihnen und Ihm auf, und sie sehen mit den Augen des Herzens, was Er ihnen im Verborgenen aufbewahrt" [21].

Ach, die Schau der Ekstase ist nur ein Schauen mit dem Auge des Herzens. Wirklich und in Wahrheit kann kein Sterblicher Gott sehen.

„Niemand, der Gott gesehen hat, kann sterben,
wie niemand Gott sehen und (ein irdisches Leben) leben kann.
Wer Gott gesehen hat, dessen Leben ist ewig,
denn der, den er geschaut hat, verbleibt in ihm" [22].

Der Gedanke, daß das Schauen, epopteia, Göttlichkeit und ewiges Leben schenkt, ist uns aus der hellenistischen Mystik wohl bekannt. Aber Dū 'n-Nūn will wahrscheinlich nur sagen, daß das selige Schauen, visio beatifica, dem zukünftigen Leben angehört. Gott als unmittelbarer Wahrheit kann man hier in dieser Welt nicht begegnen. Wenn Jaḥjā ibn Mu'āḏ singt:

„Gesegnet bist du, Gott der Allmacht und des Himmels,
In Ehre gewaltig und in Taten gepriesen!
Mein Gebet, dich schauen zu dürfen, ist meine Freude.
Wie groß wird die Freude doch,
Wenn das Gebet erfüllt wird!" [23]

So kann er diese Erfüllung hier in diesem Leben nicht erwarten. Er erklärt selbst:

„Wenn der Verstand die Freude und Wonne des Paradieses mit den Augen des Glaubens sähe, würden die Seelen entfliehen und vor Sehnsucht aufgelöst werden. Und wenn das Herz den Gegenstand seiner Liebe, den Schöpfer selbst, wirklich erreichte, dann würden die Bänder unseres Seins sich lösen, und die Seelen geblendet aus ihren Leibern zu Ihm fliehen. Preis sei Ihm, der seine Geschöpfe nicht die ganze Tiefe in diesen Dingen erfassen läßt, sondern sie mit einer Beschreibung darüber beschäftigt, anstatt sie deren wahres Wesen erfassen zu lassen" [24].

Der Fromme begegnet ja in seinem Erlebnis etwas, das er als ein wirklich existierendes Wesen begreift. Aber was er da

zu treffen meint, ist nur sein eigener Gedanke von Gott:

„Gott ist nicht fern, so daß man ihn suchen müßte – und er hat keine Grenze, so daß man ihm nahen könnte. Wer in seinem Suchen nach Gott meint, auf etwas Bestehendes gestoßen zu sein, wird durch dieses Existierende betrogen. Denn was wirklich vorhanden ist, ist meiner Meinung nach nur unser Wissen von Gott. Wirkliches Wissen von Ihm erlangt man nur durch Taten“ [25].

Nicht einmal dann, wenn jemand so weit in die Tiefe der Gotteserkenntnis eingedrungen wäre, daß er Gottes größten Namen kennen würde, hätte er wirkliche Kenntnis von Gott gewonnen:

„Es gibt keinen klaren Begriff davon, was dieser Name wirklich in sich schließt. Der Name ist nur das Vermögen deines Herzens, seine Göttlichkeit zu erfassen“ [26].

Es ist Gottes Barmherzigkeit, daß er dies so bestimmt hat:

„Gott läßt seinen Diener die Lieblichkeit seiner Nähe kosten, aber um seiner Freude willen hält er ihn von der wahren Wirklichkeit seiner Nähe fern“ [27].

Aber wenn der Verstand Gott nicht faßt, ist er dafür dem, der da glaubt, nicht unbekannt. Und von diesem Wissen um Gott kann man geradezu das Wort ‚Gott sehen‘ anwenden:

„Gottes Wesen existiert ohne Begrenzung und ohne Immanenz. Man sieht ihn in seiner Vergeltung, seiner Herrschaft und Macht. Er hat sein innerstes Wesen vor den Menschen verborgen, aber er führt sie zu sich durch seine Zeichen. Das Herz kennt ihn, aber die Blicke erreichen ihn nicht. Die Gläubigen sehen ihn, ohne ihn zu begreifen oder zur Grenze seines Wesens vorzudringen“ [28].

Von diesem aufgeklärten Standpunkt aus kann man daher auch solche Aussagen wie die des Ibn Adham billigen:

„Hundertzwanzigmal habe ich Gott gesehen und ihn siebzigmal befragt. Vier davon habe ich Menschen erzählt, und sie mißbilligten dies. Die übrigen habe ich geheimgehalten.“

Das Schauen der Ekstase ist Glück und Seligkeit, aber dennoch nicht die letzte Gewißheit. Es gibt eine noch höhere. Deshalb antwortete Dū 'n-Nūn, als man ihn auf dem Totenbett fragte, ob er etwas wünsche: „Daß ich Ihn einen einzigen Augenblick vor meinem Tode kennenlernen möge“ [29]. Gott ist τὸ ἐπέκεινα, ein ewig Jenseitiges. Sahl sagt:

„Für Gott gibt es kein Jenseits, und jenseits von Ihm gibt es nichts – aber für alles Seiende ist ER es, der jenseits ist“ [30].

Selbst Abū Jazīd al-Bisṭāmī meint:

„Das Wissen um das innerste Wesen der Wahrheit ist Unkenntnis, und das Wissen um die innerste Wirklichkeit der Gotteserkenntnis ist ein Vergehen“ [31].

Diese docta ignorantia ist die Form der Gotteserkenntnis, die uns zugänglich ist. Ein Wort, das man – mit absoluter Gleichgültigkeit für das historisch Mögliche, Abu Bakr in den Mund legt, lautet:

„Gott hat keinen anderen Weg zum Wissen über Ihn gegeben, als das Unvermögen, zu dieser Kenntnis zu gelangen“ [32].

Direkte Kenntnis von Gott sei nicht möglich, meinte Ǧunaid. Man fragte ihn, ob die Kenntnis von Gott empirisch oder rationell sei. Er antwortete:

„Wir können die Dinge auf zwei Arten kennenlernen: Das, was durch unsere Sinne gegenwärtig ist und das, was durch Beweise abwesend ist. Da nun Gott nicht vor unsere Sinne tritt, müssen wir Ihn durch Beweise und Nachforschen kennenlernen. Nur durch Beweise lernen wir das Verborgene und den Verborgenen kennen“ [33].

Beweise bedeuten hier gewiß nicht Vernunftbeweise, sondern die Fähigkeit der Vernunft, aus den Äußerungen über Gottes Aktivität darauf zu schließen, daß ER wirklich da ist. Nach schlicht rechtgläubiger Auffassung, wie sie bei Malik ibn Anas (715–795) ausgesprochen ist, werden alle Menschen Gott mit ihren Augen sehen, wenn er zum Gerichtstage kommt [34]. Für die sufischen Mystiker ist die visio beatifica im zukünftigen Leben eine Gnade, welche Gott seinen auserwählten Heiligen und Freunden beschert. Muḥāsibī gibt seine eigene Auffassung in Form einer angeblichen Tradition vom Propheten Johannes, dem Sohn des Zacharias, wieder:

„Gott sagte: ‚Johannes, ich habe beschlossen, wenn einer meiner Diener mich liebt und ich dies von ihm weiß, dann will ich sein Ohr werden, mit dem er hört, sein Auge, mit dem er sieht, seine Zunge, mit der er spricht und sein Herz, mit dem er versteht. Wenn es so wird, dann werde ich ihm den Gedanken an andere als mich verhaßt machen, werde ihn zu ständigem Nachdenken bringen – bis dahin, daß er des Nachts wacht und am Tage durstet.

O Johannes, ich bin der Freund und Vertraute seines Herzens, sein höchster Wunsch und seine Hoffnung. Er naht mir, und ich nahe ihm; ich höre seine Worte und antworte, wenn er betet. Und bei meiner Allmacht und Herrlichkeit – ich werde ihn wahrhaftig auferwecken zu einem Platz, um den ihn Propheten und Apostel beneiden.

Darauf will ich einem Herold befehlen, auszurufen: Dies ist Gottes Freund, sein Erwählter und Auserkorener unter seinen erschaffenen Wesen. ER hat ihn gerufen, ihn zu besuchen, damit er seine Brust mit dem Anschauen von Gottes gnädigem Antlitz heilen möge. Wenn er zu mir kommt, werden die Schleier zwischen mir und ihm gelüftet, und er darf mich betrachten, soviel er will‘“ [35].

Sein Schüler Gunaid kann sich dagegen nicht einmal im zukünftigen Leben ein wirkliches Schauen Gottes denken, und er *will* sich auch so etwas nicht denken:

„Wenn Gott zu mir sagen würde: ‚Du wirst mich zu sehen bekommen', so würde ich antworten: ‚Ich will nicht'. Denn für die Liebe würde das, was das Auge schaute, etwas anderes als Gott und etwas Fremdes sein. Da ich hier auf der Welt gewöhnt war, Ihn ohne Vermittlung des Auges zu sehen – warum sollte ich dann in der zukünftigen Welt diese Vermittlung gebrauchen?" [36].

Der Fromme liebt Gott also, ohne ihn zu sehen. Ja es scheint, als liebte er Ihn gerade als den Unsichtbaren.

Der bekannte Erweckungsprediger B. S. Taylor, der in seinen Predigten besonders die Hölle ausmalte, weil „Gottes besonderer Segen darauf folgen würde", hat noch zu Anfang des 20. Jahrhunderts in einer seiner Predigten geäußert: „Die Hölle hat 6000 Jahre gebrannt, und sie füllt sich von Tag zu Tag mehr. Wo liegt sie? Ungefähr 18 Meilen von hier. In welcher Richtung? Gerade herunter, 18 Meilen im Innern der Erde". Die zu Tode erschreckten Zuhörer glaubten, die Erde würde sich jeden Augenblick auftun, und rote Flammen aus den Spalten herausschlagen. Das Zitat könnte direkt einer der Predigten entnommen sein, die Mohammed in Mekka gehalten hat.

Der Islam ist aus einer Erweckungspredigt hervorgegangen, die vor allem das Gericht und die Höllenfurcht als Argument benutzte. Von den zwei Gegensätzen, die nach Ribot die Haupttonarten des religiösen Gefühls ausmachen: Furcht, Respekt und Ehrfurcht auf der einen, Bewunderung, Vertrauen und Liebe auf der anderen Seite, oder – um mit Rudolf Otto zu sprechen – das Auffassen des Göttlichen als tremendum und als fascinosum, ist es im Koran ganz entschieden das zweite, was vorherrschend ist. Fromm ist der, welcher fürchtet. Man soll die Sünden fürchten, die man begangen hat, soll fürchten, daß der angesammelte Vorrat der guten Taten nicht ausreicht, und schließlich soll man fürchten, daß Gott am Ende – ohne auf unsere Taten zu achten – in seinem unerforschlichen Ratschluß entschieden hat, uns in die Hölle zu werfen. Der Islam kann, besonders in der Form, wie er im vorsufischen Asketentum hervortritt, mit gutem Grund eine Religion der Furcht genannt werden.

Und doch – ist es ein eigentümlicher Widerspruch oder eine ganz natürliche Reaktionserscheinung? – gibt es sonst keine Religion, die es verstanden hat, ein so starkes Gegengewicht

gegen die religiöse Furcht zu entwickeln – keine, welche die Seligkeit zu solch billigem Preis verkauft hat, von der der Fromme kaum zu reden wagt. Einer zwar kaum orthodoxen, aber doch außerordentlich volkstümlichen Auffassung zufolge soll der große Vorbeter der Rechtgläubigen, der Prophet Mohammed, jeden einzelnen aus der Hölle herausführen, der nur das Glaubensbekenntnis des Islam spricht – auch wenn es in seinem Herzen nicht ein Körnchen lebendigen Glaubens gibt! Das bedeutet aber keine freimütigere religiöse Hoffnung. Es ist nur ein Gegengift für eine Furcht, die immer noch der vorherrschende Zug in der Religion ist.

Bei den Sufis dagegen ist es ohne Zweifel der positive Gefühlspol, der vorherrscht. Aber eine Religion, die von den Worten des Koran erzogen ist, kann nie vergessen, daß der Anfang des Glaubens doch die Furcht vor Gott ist. Auch der sufische Mystiker weiß aus Erfahrung, was Furcht vor der Hölle bedeutet.

> „Oft stelle ich mir vor, daß ich mich in der Hölle befinde, mit dem Kopf zwischen zwei Bergen aus Feuer, und zuweilen meine ich zu fühlen, wie ich in die Hölle geworfen werde und bis zu ihrem Grunde herabsinke. Wie könnte die Welt dem, der das so empfindet, noch irgendein Glück schenken?“ [37]

sagt ad-Dārānī. Ein anderer erzählt:

> „Ich betrachte jeden Tag zweimal meine Nase – ich habe nämlich Angst, daß mein Antlitz schwarz geworden ist“ [38].

Daß das Antlitz schwarz wird, als sei es schon im ewigen Feuer verkohlt, scheint ein Kennzeichen für besonders arge Sünder zu sein, die offenbar für die Hölle bestimmt sind. Und doch gibt es etwas, das man mehr fürchten muß als die Flammen der Hölle:

> „Die Furcht vor der Hölle ist im Vergleich zu der Furcht, von Gott geschieden zu sein, wie ein Tropfen gegen ein gewaltiges Meer“ [39].

Die Liebe zu Gott schließt die Furcht nicht aus:

> „Wahre Liebe ist Furcht, denn auch die Ungläubigen lieben Gott, aber ihre Liebe verleitet sie zu Sicherheit. Die Liebe der Gläubigen dagegen führt zur Furcht“ [40].

Der Fromme m u ß Furcht empfinden. Schon Ḥasan al-Baṣrī hat das Frömmigkeitsideal im Geiste des Koran geschildert:

> „Der Fromme ist von allen Menschen der, welcher die besten Taten tut und der am meisten (Gott) fürchtet. Wenn er auch einen Berg von Reichtum als Almosen verschenkte, würde er sich doch nicht sicher fühlen (vor Gottes Strafe), ehe er (Ihn) nicht sieht. Je mehr er an Rechtschaffenheit

und Güte zunimmt, um so mehr nimmt er in der Furcht zu, so daß er sagt: Ich kann nicht erlöst werden“ [41].

Auch für die Sufis gehört die Furcht zu den wesentlichen Kennzeichen der Frömmigkeit.

„Wer nicht fürchtet, daß Gott ihn auch für seine besten Taten bestrafen wird, der geht verloren“ [42].

Auch wenn man den höchsten Grad auf dem Wege der Vollkommenheit erreicht hat, ist es notwendig, sein Herz immer aufs neue mit den Übungen des untersten Grades aufzuschrecken: Mit dem Gedanken an den Tod, an die Friedhöfe, wo die Strafengel Munkar und Nākīr den eben Begrabenen in seinem Grabe plagen, und mit dem Gedanken an Auferstehung und Gericht [43].

Aber neben Gottes Zorn steht seine Barmherzigkeit, neben dem richtenden Gott der vergebende. Darum muß „der Fromme Gott mehr als irgend jemanden anders fürchten und doch sicherer bei Gott sein, als bei irgend jemand anderem“ [44]. Jede Sure im Koran, jedes Buch, jeder Brief und jede Urkunde beginnt: „Im Namen Gottes, des Barmherzigen, des Gnädigen“. Gott erbarmt sich, wie ein Vater sich über Kinder erbarmt.

„Ein Sufi sah einmal, wie ein Mann seinen kleinen Sohn auf den Arm nahm und küßte. Da sagte er: ‚So groß ist deine Liebe zu ihm, weil du ihn gezeugt hast. Wie groß muß dann Gottes Liebe zu ihm sein, der ihn geschaffen hat!‘“ [45]

Der gläubige Mensch „steht vor seiner Sünde und vor Gottes Gnade und weiß nicht, ob er zuerst um Vergebung für die Sünden bitten, oder für die Gnade danken soll“ [46]. Im selben Augenblick, da die Seele ruft: „Vater, ich habe gesündigt“, weiß sie, daß die Sünde vergeben ist, und kommt mit unfaßbarer Kühnheit vor den strengen Richter. Ein berühmtes Gebet von ad-Dārānī lautet:

„Herr, wenn du mich wegen meiner heimlichen Gedanken zur Rechenschaft ziehst, so ziehe ich dich zur Rechenschaft wegen deiner Göttlichkeit. Wenn du von mir Rechenschaft forderst über meine Sünden, so fordere ich Rechenschaft von dir über deine Gnade. Und wenn du mich zur Hölle niederfahren läßt, will ich ihren Bewohnern meine Liebe zu dir verkündigen“ [47].

Gott *will*, daß der Sünder an seine Vergebung glauben soll. Nichts weckt Gottes Zorn so, als wenn man glaubt, irgendeine Sünde, die der Mensch begeht, könne so schwer sein, daß ER sie nicht verzeihen würde [48]. Schlimmer als die Sünde ist es, an Gottes Barmherzigkeit zu verzweifeln, und schlimmer, als eine Übertretung zu begehen, ist es, die Besserung auf-

zuschieben [49]. Im Verwundern über die unfaßbare Tiefe der Gottesgnade, die gerade vor der Sünde ihre erlösende Macht offenbart, rufen die Sufis ebenso wie der christliche Kirchenvater aus: O beata culpa! – Der Gedanke ist schon bei Ḥasan al-Baṣrī angedeutet:

„Wenn der Fromme eine Sünde begeht und Buße tut, kommt er Gott dadurch nur näher. Auch wenn er noch einmal sündigt, führt ihn die Buße noch näher zu Gott" [50].

Dies wiederholt sich des öfteren bei sufischen Schriftstellern:

„Nichts von den frommen Werken, die David ausführte, wurden ihm so nützlich wie seine Sünde. Sie erfüllte ihn mit Furcht und veranlaßte ihn, der Welt zu entfliehen, bis er mit seinem Herrn vereint wurde" [51].

‚Selten sind Sünder, die Buße tun, aber der Gerechte muß sich in acht nehmen' [52]. Und mit einer liebenswürdigen Übertreibung in echt orientalischem Stil kehrt das Motiv in einer Erzählung von Ibn Adham wieder:

„In einer dunklen Nacht mit Regen und Gewitter verrichtete er allein den Umlauf um die Kaaba. Als er an ihre Pforte kam, betete er: ‚O mein Gott, bewahre mich, so daß ich niemals gegen dich eine Sünde begehe'. Da antwortete eine Stimme aus dem Inneren des Hauses: ‚O Ibrāhīm, du betest zu mir, dich vor Sünde zu bewahren, und alle meine Diener beten ebenso. Wenn ich euch nun erhöre, wem soll ich dann meine Gnade erweisen, und wem meine Vergebung schenken?'" [53]

Ad-Dārānī zieht sogar die kühne Schlußfolgerung, es sei besser, zuerst im Garn der Welt gefangen gewesen zu sein und dann Buße getan zu haben, als von Anfang an als asketischer Tugendbold aufgewachsen zu sein. Man sprach einmal von einem Mann, der im Wollmantel der Sufis und mit Koranlesen aufgewachsen war und der Brot in Asche gebacken hatte.

„Ich hätte" – erklärt ad-Dārānī – „es lieber gehabt, er wäre einer von denen gewesen, die zuerst die Freuden der Welt geschmeckt und sie dann aufgegeben hätten. Denn solch ein Mann läßt sich nicht mehr von der Welt betrügen. Wer aber die Freuden der Welt nicht geschmeckt hat, um seinetwegen kann man nicht sicher sein, daß er nicht wieder zur Welt abfällt, wenn er einmal davon gekostet hat" [54].

Die Spannung zwischen den beiden Grundelementen: Der Furcht vor Gott und seiner Strafe und der Hoffnung auf seine Gnade ist das aktive Element des Glaubens, sein lebendiger Impuls. Sahl hat es in einem tiefsinnigen Wort ausgedrückt:

„Furcht ist ein männliches Element, Hoffnung ein weibliches. Von diesen beiden wird die tiefste Wahrheit des Glaubens geboren" [55].

Ein anderer drückt es poetischer aus:

„Furcht und Hoffnung sind wie die beiden Vogelschwingen. Sind sie im Gleichgewicht, hält sich auch der Vogel im Gleichgewicht, und sein Flug wird vollkommen“ [56].

Dū 'n-Nūn meinte allerdings, „die Furcht müsse stärker sein als die Hoffnung. Nimmt die Hoffnung überhand, steht es mit dem Herzen nicht richtig“ [57]. Die meisten halten aber daran fest, daß zwischen beiden ein Gleichgewichtsverhältnis herrschen muß.

Das Element, welches das Gleichgewicht zwischen Gottes Zorn und seiner Gnade wiederherstellen soll, ist die Buße. Nur die ganz verweltlichte Religion, die sich ausschließlich auf die Zugehörigkeit zu Mohammeds begnadeter Gemeinde verläßt, glaubt an eine Erlösung vom Gericht ohne Buße. Jeder Rechtgläubige weiß, daß Gott Buße fordert und den Bußfertigen aufnimmt. „Gott liebt die, welche Buße tun“. Aber die Anschauung des Mystikers über die Buße dringt tiefer.

„Gewöhnliche Menschen tun Buße für ihre Sünden. Die Auserwählten tun Buße für ihre guten Taten“ [58].

Auch die beste Handlung, die ein Mensch ausführt, ist Sünde und Unvollkommenheit. Auch unsere Buße, mag sie noch so aufrichtig sein, ist stets unvollkommen. Die rechte Buße ist deshalb einem oft zitierten sufischen Wort zufolge „Buße für seine Buße zu tun“ [59].

Die Buße muß total sein und unser ganzes Leben umfassen. Und vor allem darf die Buße für uns nicht eine Art Leistung werden, durch die wir Gottes Gnade und Vergebung verdienen könnten. Die Buße darf sich nicht zwischen uns und Gott stellen, so daß sie die unbedingte souveräne Freiheit der Gnade verdunkelt. Jūsuf ibn al-Ḥusain, ein Zeitgenosse Ǧunaids, entwickelt diesen Gedanken in einem höchst bedeutsamen Ausspruch:

„Wenn die Buße an meine Tür klopfte, würde ich sie nicht einlassen, wenn sie käme, um mich von meinem Herrn zu erretten. Und wenn die Aufrichtigkeit des Herzens und die reine Absicht meine Leibeigenen wären, würde ich sie verkaufen, weil ich ohne sie auskomme. Denn wenn ich im Verborgenen mit Gott lebe, selig und in Gnade von ihm angenommen bin, so kann ich nicht dadurch zurückbleiben, daß ich Sünden und Übertretungen begehe. Und wenn ich unselig und von ihm verlassen bin, so kann meine Buße, meine Aufrichtigkeit und reine Absicht mich auch nicht selig machen. Denn Gott hat mich als Mensch erschaffen, und ohne mein Handeln oder Verdienst und ohne daß jemand für mich

Fürbitte bei ihm eingelegt hätte, hat er mich zu dem Glauben geleitet, der Ihm wohlgefällig ist. Also will ich mich lieber auf seine Gnade und Güte verlassen, als auf meine eigenen mangelhaften Werke und Eigenschaften. Denn seine Gnade und Güte mit unseren Taten in Verbindung zu bringen, beweist eine geringe Kenntnis von ihm, dem Freigebigen und Gnädigen" [60].

Ebenso wie ähnliche hyperevangelische Aussagen innerhalb des Christentums – Aussagen darüber, daß jede Tat, die wir meinen ausführen zu müssen oder zu können, um Gottes Gnade zu gewinnen, ohne jeden Wert, ja geradezu hinderlich und schädlich für unsere Erlösung sei, kann dieses Wort gewiß mißverstanden werden. Der Verfasser bewegt sich auf einem sehr schmalen Wege. Aber der Sinn ist sicher nicht, zu bestreiten, daß die Buße ein notwendiges Glied auf dem Wege zur Seligkeit sei, sondern die Absicht ist positiv: Mit der Schärfe des Paradoxen soll betont werden, daß es „ganz an Gottes Gnade liegt, ob wir selig werden".

Wenn das Wesen der Frömmigkeit in der ständigen Spannung zwischen den beiden Polen: Furcht vor Gottes Gericht und Hoffnung auf seine Barmherzigkeit liegt, kann dann der Mensch jemals seiner Erlösung gewiß sein? Die Rechtgläubigen der alten Schule beantworten diese Frage mit einem entschiedenen Nein. Erstens: Wie könnte der Mensch jemals gewiß darüber sein, daß er den rechten Glauben hat und die rechten Taten tut?

„Der Mensch hat Taten getan, die er für gut hält, aber am Tage der Abrechnung, wenn die Waage aufgestellt wird, wird er vielleicht finden, daß sie böse waren. Und hat man keine andere Sünde, so muß man sich daran erinnern, daß die heimliche Abgötterei im Herzen schwerer zu entdecken ist, als die Spuren des Weges einer Ameise über Berghalden" [61].

Zweitens: Wenn sich der Mensch dessen gewiß fühlte, daß er wirklich so gut und vollkommen ist, daß er das Paradies verdient hat, so ist dies eine fürchterliche Überheblichkeit. Und er hat schon dadurch, daß er dies glaubte, bewiesen, daß er eher für die Hölle bestimmt sein muß. Einmal wurde in Anwesenheit des Propheten von einem Manne gesprochen, der außerordentlich fromm war, und er wurde über die Maßen gelobt. Unterdessen kam der Mann selbst.

„Sein Antlitz troff von Wasser nach der Waschung, er trug seine Sandalen in der Hand, und seine Stirn zeugte davon, daß er auf seinem Gesicht gelegen und gebetet hatte. Man flüsterte: ‚Das ist der Mann, von dem wir sprachen.' Aber der Prophet erwiderte: ‚Ich sehe ein Teufelszeichen auf

seinem Gesicht.' Und als der Mann sich im Kreise niedersetzte, fragte ihn der Prophet: ‚Ich beschwöre dich bei Gott, daß du mir aufrichtig antwortest. Dachtest du nicht in deinem Herzen, als du zu uns kamst: Ich bin der Beste von ihnen allen?' Er antwortete: ‚Ja'" [62].

Der geistliche Hochmut war die Besitzmarke des Teufels, die der Prophet auf seinem Gesicht bemerkt hatte.

Und schließlich: Wie kann der Mensch wissen, daß Gott irgendwelche Rücksicht auf all seine frommen Verdienste und Taten nehmen wird? Gott tut am Ende doch, was er will. Es wird erzählt, man habe Mohammed beten hören:

„O Gott, ich bitte dich um Vergebung für die Sünde, die ich kenne und für die, welche ich nicht kenne. Da fragten seine Schüler: ‚Fürchtest du auch das Gericht, der du Gottes Abgesandter bist?' Er antwortete: ‚Warum sollte ich es nicht fürchten?'"

Gott hält die Menschenherzen zwischen seinen Fingern und wendet sie, wie er will. Viele sind so überaus demütig gewesen, daß sie nicht einmal gewagt haben, Gott zu bitten, ins Paradies kommen zu dürfen. Es könnte nämlich Überheblichkeit sein, daß man es für möglich hielt, ein solches Gebet könne erhört werden.

Wie stehen dann die Mystiker zur Frage nach der Heilsgewißheit? Alle Mystik ist ja ein Streben danach, direkte Vereinigung mit dem Gegenstand des Glaubens zu erlangen, *das* zu erfahren, erleben und schauen zu dürfen, worauf der Glaube hofft. Das mystische Erlebnis ist ja schon Seligkeit und ewiges Leben. Es bedeutet, Gott schon in seinem Herzen zu haben. Die christlichen Mystiker aus der Schule Amalrichs erklärten, wer Gott kennt, besitze den Himmel bereits – ebenso wie der, welcher eine Todsünde begangen hat, schon die Hölle in sich hat [62a]. Die Mystiker von Bamberg verneinen die spätere Auferstehung. Der Fromme sei schon zum ewigen Leben auferstanden. Auch die Mystiker des Islam sind ja den Weg vom Glauben zur Erfahrung gegangen, haben im Geiste das himmlische Reich schauen dürfen und haben die Vereinigung des Glaubens mit dem Geliebten der Seele erfahren. Haben sie damit nicht einmal so viel gewonnen wie die Gewißheit, daß sie das Los der Verdammten in der Hölle nicht zu teilen brauchen?

Die religiöse Grundstimmung des Islam, das Beben vor dem allmächtigen Richter, ist denn auch so stark, daß auch die Mystiker mit wenigen Ausnahmen es nicht wagten, ihrer Erlösung gewiß zu sein oder es zumindesten nicht wagten, diese Gewißheit auszusprechen. Denn es wäre natürlich ein Mißver-

ständnis, anzunehmen, der gläubige Muslim sei im Grunde weder im Glauben noch in der Zuversicht seines Herzens der göttlichen Vergebung gewiß und auch darüber, in Gottes Paradies eingehen zu dürfen. Aber diese Gewißheit in Worten auszusprechen, wäre Hybris. Das hieße, der Ehre des Unerforschlichen zu nahe zu treten. Nicht einmal die allerköstlichsten geistlichen Erfahrungen, ja nicht einmal Visionen und Erlebnisse der himmlischen Freude dürfen den Menschen vor Gott sicher und ruhig machen.

„Wenn ein Mann in einen Lustgarten mit allerlei Bäumen kommen dürfte, und wenn in jedem Baume allerlei Vögel säßen und jeder von ihnen in menschlicher Sprache singen würde: ‚Friede sei dir, du Gottgeliebter', und sein Herz würde sich damit beruhigen, so wäre er ein Gefangener seiner selbst" [63].

Es wäre fleischliche Sicherheit, würden wir sagen. Die Furcht vor einem unseligen Ende folgt dem Frommen in jedem heimlichen Gedanken und jeder Bewegung.

„Wie könnte ich bei meinen frommen Taten froh sein, da mich meine Sünden wie eine Flut überströmen, und wie könnte ich froh in Hoffnung sein, da der Ausgang für mich unbekannt ist?" [64]

An einen anderen Mystiker wurde die Frage gerichtet:

„‚Was ist es, das dir beständig Unruhe verursacht?' Er antwortete: ‚Ein einziges, daß Gott mich geschaffen hat und ich doch nicht weiß, wozu er mich erschaffen hat – zur Freude des Paradieses oder zur Höllenqual'" [65].

Derselbe Abū Jazīd, der kühner als irgend ein anderer von der Vereinigung des Gläubigen mit Gott spricht, bekennt:

„Mit Menschen der Gotteserkenntnis ist es wie mit den Verdammten in der Hölle. Sie leben nicht darin, und sie sterben auch nicht" [66].

Zwischen Leben und Tod, zwischen Furcht und Hoffnung fühlt er sich, trotz allen Redens von überschwenglichem Glück und Freude. Er hat einmal gesagt:

„So ist meine Freude, da ich Dich fürchte. Wie wird erst meine Freude sein, wenn ich Deiner einmal sicher sein kann?" [67]

Gott ist eifernd. Er ist eifersüchtig auf das Geheimnis der Erwählung, die den Menschen erst offenbart werden wird, wenn Er es selbst bei seinem großen Gericht ausspricht. Er will nicht, daß der Mensch an der Möglichkeit verzweifeln soll, Erlösung zu gewinnen. Aber er will auch nicht, daß er glauben soll, diese schon zu besitzen.

„So läßt er den Menschen irrend in der Wüste des Wählens und versenkt im Meere der Ungewißheit. Er trennt sich von

dem, der glaubt, schon zu ihm gekommen zu sein, und wer glaubt, er sei von ihm getrennt, den prüft er nur. So kann man nicht ganz zu Ihm gelangen und Ihm auch nicht entfliehen. Er ist der Unausweichliche" [68].

Einzelne Sufis haben allerdings gemeint, der aufrichtig Fromme habe ein Recht darauf, Gottes Vergebung gewiß zu sein. Es wird erzählt, daß Ḥātim al-Aṣamm einen Bruder fragte: „Wie geht es dir?" Er antwortete freimütig: „Erlöst und mit vergebenen Sünden." Aber Ḥātim mißbilligte seine Vermessenheit und sagte: „Erlösung gibt es erst jenseits der Činvatbrücke, und Vergebung erst im Paradies" [69]. Der Mensch muß einmal die Brücke über den Abgrund der Verdammnis überschreiten, die schmal ist wie ein Haar und scharf wie des Messers Schneide. Erst wenn er auf der anderen Seite angelangt ist, kann er sagen: Ich bin erlöst.

Calvin zufolge gibt es wirklich eine Möglichkeit, schon hier in dieser Zeit darüber Gewißheit zu erlangen, ob man zur Seligkeit auserkoren ist. Das zeigt sich nämlich in der Lebensweise. Tut man die Taten eines Auserwählten, so ist man zur Seligkeit erkoren. Demselben Gedanken sind die Sufis gelegentlich nahegerückt.

„Ein junger Mann fragte Sarī' as-Saqaṭī: ‚Meister, weiß der Diener, daß ihn sein Herr in Gnaden angenommen hat?' – Er antwortete: ‚Das weiß er nicht.' – ‚Ja, ich weiß es.' – ‚Und woher kannst du das wissen?' – ‚Wenn ich sehe, wie Gott mich davor bewahrt, Sünde zu begehen und daß Er mir hilft, Ihm gehorsam zu sein. Dann weiß ich, daß er mich angenommen hat.' Aber solche Gedanken verurteilte der Meister des Sufitums als Übermut und Unverstand" [70].

Sie konnten nicht mit so kühner Zuversicht auf ihre Taten blicken. Im Gegenteil, wenn der Fromme auf sein eigenes Leben blickt, muß er glauben, daß er zur Verdammnis bestimmt ist. Abū Ḥifṣ bekannte:

„Seit vierzig Jahren glaube ich felsenfest, daß Gott mit Zornesblick auf mich sieht. Meine Handlungen deuten darauf" [71].

„Gott ist allzu groß und erhaben, als daß er Zorn oder Wohlgefallen über etwas empfinden könnte, was der Mensch sich vornimmt. Aber er hat mit Zornesblick auf gewisse Menschen gesehen, schon bevor er sie erschuf. Und wenn er sie dann später ins Erdendasein geboren werden läßt, läßt er sie Taten des Zornes begehen und gibt ihnen zuletzt ihre Heimstatt in den Wohnungen des Zorns. Auf andere hat er mit wohlgefälligem Blick gesehen, schon bevor er sie erschuf, und wenn er sie später ins Dasein hineinführt, läßt er sie Taten des Wohlgefallens vollbringen und gibt ihnen schließlich ihre Heimstatt in den Wohnungen des Wohlgefallens“ [1].

Wie alle rechtgläubigen Muslime huldigen auch die Sufis dem Satz, daß Gott in seiner ewigen Vorsehung manche Menschen zur ewigen Seligkeit und andere zu ewiger Verdammnis bestimmt hat. Es ist der religiöse Grundgedanke des Islam, daß Gott allein unumschränkte Macht und unbegrenzte Freiheit hat. Die Lehre vom freien Willen des Menschen ist deshalb schlimmste Ketzerei.

„Wie furchtbar lästern die Anhänger des freien Willens Gott! Sie glauben, daß der Teufel Gottes Willen zunichte machen könnte. Sie meinen, wenn sie selbst etwas wollen, so geschieht es. Aber was Gott will, geschieht nicht“ [2].

Will man das Ungereimte in der Lehre von der Gnadenwahl nachweisen, pflegt man gern die schicksalhaften Konsequenzen auszumalen, zu denen diese Lehre führen muß. Es muß ja auf den Willen des Menschen, auf seine sittliche Anstrengung und seinen Eifer, mit Furcht und Beben für seine Erlösung zu arbeiten, erlahmend wirken, wenn die Frage schon ein für allemal durch Gottes Vorsehung entschieden ist. Der Prädestinationsgedanke ist für die natürliche Vernunft ebenso ketzerisch, wie die Lehre vom freien Willen für den rechtgläubigen Muslim. Aber diese Kritik begeht den Fehler, die Religion nur als ein Gedankensystem zu betrachten, dessen einzelne Teile nicht im Gegensatz zueinander stehen dürfen und können. Aber Religion ist bekanntlich etwas ganz anderes. Sie kann sehr wohl eine complexio oppositorum, eine Vereinigung der Gegensätze in sich bergen. Etwas so Paradoxes wie die Lehre von der Gnadenwahl kann sich als die einzige Möglichkeit erweisen, die Wahrheit in Worte zu fassen, daß unsere Erlösung ausschließlich in Gottes Hand steht. Das Paradox könnte verhängnisvoll werden, wenn man wirklich alle seine Konsequenzen zöge und es beispielsweise auch auf die Frage

nach der unbedingten Verantwortung des Menschen ausdehnen wollte. Aber der Gläubige zieht diese Schlußfolgerungen nicht. Das, was nach Meinung der Kritiker folgen muß, trifft gar nicht ein.

Man hat oft behauptet, die Erstarrung der islamischen Kultur in unproduktivem Konservatismus und in schläfriger Trägheit beruhe auf dem Fatalismus, auf der Lehre von der absoluten Vorherbestimmung. Ich lasse es dahingestellt, ob diese Auffassung in bezug auf den Islam richtig ist. Aber auch Calvin lehrte die Prädestination, und es hat niemals so aktive und expansive Kulturen gegeben, wie die der angelsächsischen Völker. Muß der Mensch der Gleichgültigkeit und erlahmenden Ohnmacht anheimfallen? Das Gegenteil tritt ein! Dū 'n-Nūn schildert, wie der Fromme es empfindet, wenn er sich unter Gottes Vorsehung stehend weiß.

„Ich bin Gnade von deiner Gnade, Vorsehung von deiner Vorsehung. Ich laufe in deiner Gnade, ich wandle frei in deiner Vorsehung. Ich nehme zu nach deinem Vorherwissen und nehme nicht ab nach deinem festen Beschluß. Von dem Platz, an den du mich gestellt hast, wird mich keiner fortstoßen können, außer du selbst. Ich besitze keine eigene Fähigkeit, der Sünde zu entfliehen, ohne daß deine Liebe mich erweckt" [3].

Bei ihm wirkt der Gedanke an die Vorbestimmung, wie man sieht, nicht erlahmend, sondern befreiend. Es spornt an zum Handeln und zur Freimut. Der Mensch kann sich niemals so frei fühlen, als wenn Gott ganz sein Herr ist.

Man *muß* weiterdenken: Wenn Gott wirklich alles in allem wirkt, müssen ja auch meine Sünden sein Werk, und ich ohne jede Verantwortung sein. Aber der Gläubige beugt sich dieser Konsequenz nicht. Er kann ohne Zweifel sagen: „Meine Sünde, o Gott, gehört zu mir selbst, ihr innerstes Wesen bin ich selbst. Meine Liebe gehört zu dir, ihr innerstes Wesen bist du." Und jetzt kommt eine Klimax des Widerspruchs: „Die Liebe, die deine Gabe ist, eigne ich dir aus freiem Willen zu. Die Sünde, die zu mir selbst gehört, begehe ich gegen meinen Willen" [4].

Für die Sufis wird der Erwählungsgedanke zur Gewißheit von Gottes zuvorkommender Gnade. Gott ist es, der die Initiative ergreift. Nicht durch mich selbst, sondern durch Gott lerne ich ihn kennen, durch Gott selbst vermag ich ihm zu gehorchen. Gewöhnliche Gesetzesfrömmigkeit meint, man erwirbt Gottes Liebe dadurch, daß man ihm gehorcht und ihn liebt. Gottes Liebe zu uns ist eine Belohnung für unser gutes Verhalten. Aḥmad Ibn Abi 'l-Ḥawārī fügt zu dieser Auffassung noch etwas hinzu:

„Das Kennzeichen der Liebe zu Gott ist, daß man es liebt, Gott zu gehorchen. Wenn Gott den Diener liebt, liebt dieser auch ihn. Und der Diener vermag Gott nicht zu lieben, ohne daß Gott selbst damit beginnt, ihn zu lieben. Dies tut er, wenn er den Diener sich mühen sieht, sein Wohlgefallen zu erringen“ [5].

Die bloße Anstrengung, Gott zu gefallen, mag sie auch in sich selbst unzureichend sein, weckt Gottes erlösende Liebe.

Muḥāsibī dagegen stellt die Auffassung der Gesetzesfrömmigkeit ganz auf den Kopf:

„Das erste in der Liebe zu Gott ist der Gehorsam, und der geht von Gott selbst aus und hat seinen Ursprung in Ihm. Er ist es, der seine Auserwählten lehrt, Ihn zu kennen, und Er leitet sie an, Ihm zu gehorchen. Er schließt einen Liebesbund mit ihnen, obwohl nicht Er es ist, der ihrer bedarf, sondern sie, die Seiner bedürfen. Dann legt Er die Liebe zu Ihm selbst als ein Pfand in ihr Herz und bekleidet sie selbst mit dem Licht, das aus ihren Worten durch die Kraft dieser ihrer Liebe ausstrahlt. Wenn Er dies getan hat, führt Er sie in Seiner Freude Seinen Engeln vor, auf daß diese, die Er für würdig erachtete, Seine Himmel zu bewohnen, sie lieben möchten. Bevor Er Seine geliebten Geschöpfe geschaffen hat, preist Er sie, und ehe sie Ihn gepriesen haben, dankt Er ihnen. Denn Er weiß in Seiner Voraussicht, daß Er sie einmal zu dem hohen geistlichen Grad führen wird, den Er ihnen bestimmt und vorausgesagt hat“ [6].

Alles: Gehorsam, Liebe zu Gott und die wunderbaren, inspirierenden Worte, die das Erlebnis der Gottesliebe bezeugen – alles ist eine Gabe, ein Werk Gottes und seiner freien Erwählung.

Die Liebe besteht also nicht darin, daß wir zuerst Gott geliebt hätten:

„‚Im Anfang‘ – sagt Abū Jazīd al-Biṣṭāmī – ‚bildete ich mir ein, daß ich es war, der an Gott dachte, der Ihn kannte und liebte. Als ich zum Ende kam, sah ich, daß Er an mich gedacht hatte, ehe ich an Ihn dachte, daß Er mich gekannt hatte, ehe ich Ihn kannte, daß Seine Liebe zu mir meiner Liebe zu Ihm vorausging, daß Er mich zuerst gesucht hat, so daß ich Ihn suchen konnte‘“ [7].

In einem anderen sufischen Wort, das dem Propheten Mose in den Mund gelegt wird, hat der letzte Gedanke einen Ausdruck gefunden, der an Pascal's berühmten Ausspruch erinnert: „Du würdest mich nicht suchen, wenn du mich nicht schon gefunden hättest.“

„Die Seele fragt: ‚Sag, wo bist du, Herr, daß ich dich aufsuchen kann?‘ Und Gott antwortet: ‚Wenn du anfängst, mich zu suchen, bist du schon zu mir hingelangt‘“ [8].

Ein Gottsucher, ein murīd zu sein, ist ein Ehrentitel für den

Anhänger auf dem Wege der Frömmigkeit. Ein höherer Grad ist, einer zu sein, der gesucht wird (murād).

„Wer Gott sucht, wird von der Macht des Wissens gelenkt; er wird von Gottes eigener Macht gesucht und gesteuert. Wer sucht, wandert; wer gesucht wird, fliegt“ [9].

Die Gewißheit darüber, daß die wahre Liebe Gottes Liebe zu uns ist, nicht unsere Liebe zu ihm, schenkt Kraft und Befreiung.

„Man sagte zu einem frommen Manne: ‚Du bist einer, der Gott liebt‘ – aber er erwiderte: ‚Nein, nicht einer, der liebt, sondern einer, der geliebt wird. Wer liebt, steht noch unter Zwang‘“ [10].

Wir würden sagen: Er steht noch unter dem Gesetz.

Es gibt keine Religion, auf die Schleiermachers berühmte Definition: „Religion ist das Gefühl einer absoluten Abhängigkeit“ besser paßte als auf den Islam.

„Es gibt keinen Gott außer Gott, und niemand kann tun, was Er tut. Niemand kann schaden oder nützen, geben oder zurückhalten, krank oder gesund machen, erheben oder erniedrigen, schaffen und versorgen, töten und lebendig machen, in Ruhe halten oder in Bewegung setzen, außer Er allein“ [11].

Gott ist in Wirklichkeit die einzige aktive Kraft im Dasein. Muslimische Theologen haben oft das Marionettenspiel als ein Bild von uns Menschen angewandt, die von sich glauben, selbständig zu handeln, wo es doch in Wirklichkeit Gott ist, der an den Drähten zieht [12].

Die positive Seite dieses Abhängigkeitsgefühls ist eine grenzenlose Zuversicht und grenzenloses Vertrauen zu Gott, der alles in allem wirkt. Vollkommenes Gottvertrauen ist für den Islam die Summe aller Frömmigkeit, ein Ideal, dem man beständig nachstreben muß, das man aber niemals ganz erreichen kann. Ad-Dārānī hat gesagt:

„Es gibt keinen geistlichen Grad der Frommen, den ich nicht kenne und fest besitze, außer dem Grad des gesegneten Gottvertrauens. Davon kenne ich nur einen schwachen Fleck, der nicht beständig ist“ [13].

Das Wort, das ich hier mit Gottvertrauen übersetzt habe, ist jedoch ein typisches Beispiel dafür, daß Ausdrücke und Bezeichnungen, die in verdichteter Form eine ganz religiöse Denkweise, ja Lebensform enthalten, eigentlich unübersetzbar sind. Das hier angewendete Wort tawakkul weckt bei dem, der arabisch spricht, eine besonders typische Vorstellung. Es bedeutet, sich auf jemanden zu verlassen, wie ich auf meinen wakīl vertraue, d. h. die Person, die ich als meinen Prokurator, meinen homme d'affaires genommen habe, um meine

Angelegenheiten zu besorgen, und sie statt meiner zu lenken und mir zu raten. Gottvertrauen bedeutet, daß der Mensch alle Sorge in Gottes Hand legt und Ihn statt seiner wollen und handeln läßt.

„Alles Glück liegt darin, Gott für uns nach seinem Wohlgefallen steuern zu lassen. Und alles Unglück und alles Elend liegt darin, daß wir für uns selbst steuern wollen“ [14].

Dies, daß man alles Handeln völlig Gott überläßt, kann eine geradezu quietistische Färbung annehmen.

„Der erste Grad des Gottvertrauens ist, daß der Diener in Gottes Händen wie der Tote in den Hände dessen ist, der ihn wäscht. Er wendet ihn hin und her, wie er will, und er rührt sich nicht und zeigt keinen eigenen Willen“ [15].

Die Sufis liebten zugespitzte Formulierungen, und ein solcher Ausspruch braucht nicht zu beweisen, daß man es tatsächlich willenlos und passiv Gott überlassen hat, alle Entscheidungen zu treffen. Kardinal Newman ist gewiß kein Quietist gewesen, wenn er auch in seinem schönen Liede singt:

„Ich wollte selbst sehen und wählen,
Aber jetzt leitest du mich.“

Aber es soll nicht bestritten werden, daß man im Sufitum aus der Lehre vom Gottvertrauen auch zum Teil bedenkliche Konsequenzen gezogen hat. Dāwūd aṭ-Ṭā'ī war so fromm, daß er es für überflüssige Mühe hielt, wie sie nicht mit wahrem Gottvertrauen vereinbar ist, wenn man die Spinnweben am Dache wegfegte, ein Fenster der Sonnenhitze wegen schloß oder einen pelzgefütterten Mantel stopfte, wenn die Haare durch seine Löcher zu schauen begannen [16].

Den Satz, daß Gott uns versorgt, haben viele Asketen auch in ganz buchstäblichem Sinne verstanden. Als Ibn Adham einen Mönch fragte: „Wovon lebst du?“, erwiderte der heilige Mann: „Frage meinen Herrn, wo Er Speise für mich holt“ [17]. Sufische Legenden sind voll von phantastischen Erzählungen von Heiligen, die in wilder Wüste ohne Wegzehrung und ohne Wasser unterwegs sind. Wenn die Stunde für die Mahlzeit gekommen ist, stampft der heilige Mann nur auf den Boden, und gleich steht da ein Tisch mit leckeren Gerichten gedeckt, und wohlriechendes, kühles Wasser in Silberschalen steht fertig zum Waschen da. Aber es ist in sufischen Kreisen auch vorgekommen, daß Fromme sich auf Reisen begaben, ohne Wegzehrung mitzunehmen. „So war die Sitte der Gottesfreunde“, sagt man, „und wenn der Wanderer stirbt, wenn er im Vertrauen auf Gott seine Reise unternommen hat, dann liegt die Verantwortung dafür bei dem, der ihn getötet hat,

nämlich Gott“ [18]. Von einem bekannten Sufi, Ibrāhīm al-Ḫawwāṣ, wird erzählt, er sei immer so „auf Gottvertrauen“ gereist, d. h. ohne Wegzehrung. Fünf Dinge wollte er dagegen auf Reisen und daheim immer zur Hand haben: Schuhe, Strick, Nadel, Draht und Schere – denn „diese Dinge gehören nicht zur Welt“ [19]. Aber er machte eine wohlbedachte Einschränkung: In drei Fällen erfordert die Rücksicht auf andere, daß man einen Rucksack mit Essen mit sich führt: Wenn man mit seinen Brüdern in der Moschee sitzt, wenn man eine Seefahrt macht und wenn man mit einer Karawane reist [20]. Es ist mit wahrem Gottvertrauen unvereinbar, Essen von einem Tag zum anderen aufzuheben und sich überhaupt um das Essen des nächsten Tages zu bekümmern:

> „Gott legt dir nicht auf, die Arbeit von morgen schon heute auszuführen. Sei du dann nicht so unbillig, daß du heute von ihm den Unterhalt des morgigen Tages begehrst“ [21].

Aus „Tausend und einer Nacht“ erinnern wir uns, daß – wenn der Held in äußerste Lebensgefahr gerät – er sich oft ganz anders verhält, als wir es von einem Helden erwarten sollten: „Das Licht vor seinem Antlitz wurde dunkel, seine Zähne klapperten und seine Knie schlotterten.“ In seinem Schreck spricht er dann die Schutzformel aus, welche die letzte Zuflucht des Menschen in Not ist: „Es gibt keine Kraft und keine Stärke außer bei Gott. Siehe, wir gehören zu Gott, und zu ihm kehren wir zurück.“ Das lautet recht fromm, aber die Sufis sind sich darüber einig, daß der wahre Gläubige so nicht sprechen dürfe, denn das widerspricht dem Gottvertrauen [22]. Ǧunaid erklärt:

> „So spricht der, welcher furchtsam ist, – und ist man furchtsam, so beweist das, daß man Gott nicht wirklich vertraut.“

Glaubt man aufrichtig, daß Gott über alles herrscht und alles lenkt, und daß die Zukunft in seiner Hand liegt, soll man nicht von der Zukunft sprechen, also ob sie auch nur im geringsten von uns abhinge. Das schärft bekanntlich der Apostel Jakobus in seinem Brief ein, und die Sufis tun es ebenso.

> „Es gehört zu den Kennzeichen der Gottesfreunde“, sagt Sahl, daß sie stets Vorbehalte in ihren Aussprüchen machen. Wer sagt: ‚Ich will dies und das tun‘ – und nicht hinzufügt: ‚So Gott will‘, der wird sich dafür am Gerichtstage verantworten müssen“ [23].

Bei uns sind es nur einzelne, besonders skrupulöse Fromme, die bei jedem Ausspruch, der sich auf die Zukunft bezieht, ein

„So Gott will" hinzufügen. Der Muslim dagegen fügt stets und ständig ein „inschallâh" ein, so oft er von etwas spricht, das in der Zukunft geschehen soll, aber allzu oft ist es nur ein bequemer Deckmantel für orientalische Faulheit und Indolenz.

Ein Frage, welche die Frommen viel beschäftigt hat, ist die, ob es recht sei, im Krankheitsfall Heilung bei einem Arzt zu suchen. Ist es nicht unvereinbar mit wirklichem Gottvertrauen, sich nicht darein zu finden, was Gott uns schickt und statt dessen bei einem Menschen Hilfe gegen Gott zu suchen? Im allgemeinen haben die Sufis auch medizinische Hilfe abgelehnt. Dū 'n-Nūn schrieb einmal an einen kranken Freund:

> „Krankheit ist ein Geschenk. Man muß sie zu seinem Vertrauten machen und Schmerz und Unruhe zu einer Erinnerung daran werden lassen, wo man das rechte Heilmittel zu suchen hat" [24].

Sahl hatte eine Krankheit, die im allgemeinen geheilt werden konnte. Aber er weigerte sich, einen Arzt aufzusuchen. Man fragte ihn, warum, und er antwortete: „Der Schlag des Geliebten tut nicht weh" [25]. Von Arzneimitteln meinte er im übrigen, sie seien „eine Barmherzigkeit Gottes gegen die, welche schwach im Glauben sind". Aber es ist besser, sie nicht zu gebrauchen, denn „wer eine Arznei gebraucht, wenn es auch nur ein Schluck kalten Wassers wäre, der wird am Gerichtstage gefragt werden, warum er ihn nahm" [26]. Die Pfingstfreunde und gewissere neuere Heilsekten teilen bekanntlich die gleiche Ansicht: Es sei Mangel an Glauben, einen Arzt heranzuziehen. Der Fromme soll sich an das Gebet des Glaubens und an die Handauflegung halten. Die Sufis sind noch frommer: Schon das Gebet um Gesundheit weist auf einen geistlichen Mangel hin. Das bedeutet ja, über die Schickungen Gottes Mißmut und Mißtrauen gegenüber seinem gnädigen Willen zu zeigen, wenn man Ihn bittet, das zu ändern, was Er bestimmt hat!

> „Ġunaid lag einmal krank an Fieber. Da kam ein Schüler zu ihm und fragte: ‚Meister, willst du Gott nicht bitten, daß er dich wieder gesund macht?' Aber er antwortete: ‚Vorige Nacht war ich im Begriff, dies zu tun – aber eine Stimme flüsterte in meinem Herzen: Dein Körper gehört ja mir. Ich lasse es ihm gut oder schlecht gehen, wie ich es will. Wer bist du denn, daß du dich um mein Eigentum bekümmern wolltest?'" [27]

Im übrigen kann man fragen, was der Arzt eigentlich ausrichten soll, denn es ist ja Gott, der ohne all unser Zutun Krankheit oder Gesundheit schenkt.

„Mose richtete – einer sufischen Erzählung zufolge – die Frage an Gott: ‚Herr, von wem kommen Krankheit und Heilung?' ‚Von mir.' ‚Und was tut dann der Arzt?' Da antwortete der Herr mit milder Ironie: ‚Er zieht sein Honorar ein und hält meinen Diener bei gutem Mut, bis ich selbst komme, um ihn entweder gesund zu machen oder die Sache anders zu entscheiden'" [28].

Wenn es Gott nun übernommen hat, den Gläubigen zu versorgen, soll ihm dann der Mensch in die Arme fallen und selbst für seinen Unterhalt arbeiten? Es hat wirklich Sufis gegeben, die meinten, ein uneingeschränktes Gottvertrauen verlange, daß man buchstäblich wie die Lilien auf dem Felde lebte. Bišr hatte ebenso wie Gandhi eine Zeitlang seinen Lebensunterhalt durch Spinnen verdient. Da schrieb einer seiner frommen Freunde an ihn:

„‚Ich habe gehört, du nähmest eine Spindel zu Hilfe, um dir deinen Lebensunterhalt zu verschaffen. Aber wenn dir Gott nun dein Augenlicht und Gehör nimmt, wer soll dich dann versorgen?' Diese Worte machten einen so starken Eindruck auf sein Gemüt, daß er die Spindel aus seiner Hand fallen ließ und aufhörte zu arbeiten" [29].

Sarī' war Kaufmann gewesen, gab aber die Erwerbsarbeit auf und lebte eine Zeitlang von dem, was seine Schwester mit Spinnen verdiente. Dann fand er auch diese Art der Versorgung nicht mehr fromm genug und erklärte: „Seit ich mich weigerte, vom Arbeitsverdienst meiner Schwester zu leben, hat Gott der Welt aufgetragen, mir Unterhalt zu geben und mir zu dienen" [30]. Er lebte also von frommen Gaben, was als zulässig angesehen wurde, wenn man sich dadurch nur von Gott abhängig fühlen konnte. Denn Gott will nicht, daß sein Diener dort seinen Unterhalt bekommen soll, wo er es erwartet. Wo er selbst danach sucht, verweigert ihm Gott, ihn zu finden. Er schenkt ihn dann von einer Seite, von wo der Mensch es niemals erwartet hätte [31]. Aber man muß sich davor hüten, sich vom Wohlwollen und der Güte der Menschen abhängig zu machen. Man soll das, was man bekommt, ausschließlich aus Gottes Hand entgegennehmen:

„Man soll niemals einem Menschen für das danken, was Gott gibt, und einen Menschen auch nicht für das tadeln, was Er uns nicht schenken will" [32].

Ein Sufi darf nicht betteln und soll sich überhaupt sehr nötigen lassen, wenn man ihm eine Gabe anbietet. Die Reichen müssen es als eine Gunst empfinden, wenn der Heilige gewürdigt wird, eine Gabe aus ihrer Hand entgegenzunehmen.

„Ein Mann kam zu Ǧunaid und wollte ihm fünfhundert Goldmünzen schenken, sie unter seine Schüler zu verteilen.

Ğunaid fragte ihn: ‚Hast du noch mehr Vermögen als dies?' ‚Ja.' ‚Willst du, daß dein Vermögen sich vermehren soll?' ‚Ja.' ‚Dann behalte dein Geld. Du brauchst es nötiger als wir'" [33].

Ein anderes Mal kam ein Mann aus Khorasan, um ihm eine Geldsumme unter der Bedingung zu schenken, daß er sie nicht an die Armen verteilen, sondern sie für seinen eigenen Bedarf verwenden sollte. Aber Ğunaid machte Schwierigkeiten: „Wie lange werde ich leben müssen, um mit all diesem Geld zu Ende zu kommen?" Der Mann aus Khorasan sagte: „Ich will nicht, daß du das Geld für Gemüse und Weinessig verwendest, sondern für Süßigkeiten und Leckereien." Da wurde Ğunaid gerührt und nahm sie an. Und der Mann aus Khorasan sagte: „Niemand in Baghdad hat mir eine so große Gunst erwiesen wie du" [34].

Die sufischen Klassiker hatten aber in Wirklichkeit das geistliche Ideal des heiligen Leichtsinns und der frommen Bettelei ganz überwunden. Wenn sie Geschenke entgegennahmen, so gaben sie auch Valuta durch ihren Unterricht, und die Gesellschaft, in der sie lebten, kannte kaum eine andere Art, einen wissenschaftlichen oder geistlichen Lehrer zu entlohnen. Die meisten Sufis hielten es jedoch nicht nur für erlaubt, für ihren Unterhalt zu arbeiten, sondern betrachteten es als eine Pflicht für die, welche es nötig hatten und hielten es unter allen Umständen für lobenswert.

„Bišr erklärte einmal einem Manne, der so fromm geworden war, daß er nicht länger arbeitete: ‚Ich habe gehört, daß du den Basar nicht mehr besuchst. Das solltest du aber tun. Es ist deine Pflicht, dich redlich zu versorgen und in all deinen Ausgaben sparsam zu sein. Ich halte es für besser, die Nacht hungernd, aber mit Geld in der Tasche zuzubringen, als gesättigt, aber mit leerem Geldbeutel zur Ruhe zu gehen'" [35].

Auch ad-Dārānī verlangt, man solle der Welt nicht in einer Weise entsagen, daß man anderen zur Last fiele [36].

„Es ist keine Frömmigkeit, daß du deine Füße in die Reihe der Betenden stellst, während ein anderer für dich das Brot zerkleinert. Und es wohnt nichts Gutes in dessen Herzen, der fromm zu Hause sitzt, ohne zu arbeiten, aber die ganze Zeit darauf wartet, daß es an die Tür klopft und jemand mit einem Geschenk eintritt" [37].

Ğunaid meinte geradezu, der Fromme müsse zum Basar gehen, und wenn es nur deshalb geschähe, damit es nicht aussieht, als verachte er ehrliche Arbeit oder als wolle er sich den Anschein geben, frommer zu sein als andere.

„Man sprach eines Tages in seinem Hörsaal von Leuten, die in der Moschee sitzen und die Sufis nachzuahmen suchen, obwohl sie in Wirklichkeit nicht die Bedingungen erfüllen, zu ihrer Gemeinde zu gehören. Solche Menschen sprechen meist schlecht von denen, die im Basar Geschäfte betreiben. Da sagte Ǧunaid: ‚Viele Männer im Basar hätten ein Recht dazu, in die Moschee zu gehen und manch einen Heuchler beim Ohr zu nehmen, ihn hinauszuführen und selbst seinen Platz einzunehmen. Ich kenne einen Mann, der seine tägliche Arbeit im Basar hat, und sein Tagespensum sind 300 Kniebeugen und 30000 Lobgesänge.' Die Zuhörer verstanden, daß er auf sich selbst anspielte[38]. Er kam nämlich jeden Tag in den Basar und öffnete seinen Laden. Dann ließ er die Vorhänge herunter, betete 300 Kniebeugen und kehrte darauf in sein Haus zurück[39].

„Die, welche die Basare besuchen" sind Kaufleute und Handwerker. Handel und Handwerk sind also für einen frommen Mann eine durchaus würdige Beschäftigung. Das Sufitum gehört eng mit der Stadtkultur zusammen, und Ackerbau ist als Beruf für den Mystiker nicht gut denkbar. Öffentliche Ämter aller Art sind unmöglich, weil sie einen Mann abhängig von gottlosen Machthabern machen. Betrachtet man die Geschichte der Mystik in ihrer Gesamtheit, so könnte man vielleicht das Schuhmacherhandwerk als den in besonderem Sinne frommen Beruf ansehen. Die Mystiker des Islam vertreten auffallender Weise die Ansicht, die passendste Beschäftigung für einen heiligen Mann sei der Handel mit Stoffen. Es heißt:

„Wenn die Seligen im Himmel Geschäfte betreiben könnten, würden sie mit Stoff handeln, und wenn die Verdammten in der Hölle einen Beruf ausüben könnten, dann würden sie eine Wechselbank eröffnen. Vier Arten von Beschäftigungen genießen ein weniger gutes Ansehen: Weber, Baumwollspinner, Wäscher und Lehrer. In den drei ersten hat man nämlich am meisten mit Frauen zu tun, was riskant für die Moral ist – im letzteren mit unverständigen Kindern, was den Verstand eines Mannes schwächt"[40].

Gott ist es, der lenkt und herrscht. Kommenden Dingen und Ereignissen soll der Fromme deshalb mit Zuversicht begegnen. Gegenüber dem, was bereits geschehen ist, soll er sich zufrieden mit Gottes Willen zeigen, soll in Gottes Willen ausruhen. Wenn ich den sufischen Terminus riḍā mit ‚Ausruhen in Gottes Willen' wiedergebe, so ist jedoch daran zu erinnern, daß es sich hier nicht um eine unterwürfige Resignation handelt, die sich nur ohne Murren darein findet, was Gott nun einmal bestimmt hat. Riḍā ist ein positives und aktives Bejahen von Gottes Willen. ‚In Gottes Willen ausruhen' heißt:

Sich dem, was Gott gesandt hat, mit Kraft und Freude zuzuwenden, denn der Fromme hält dafür, daß sein Herr immer auf das Beste mit ihm verfährt, daß Er am barmherzigsten ist und am besten weiß, was für ihn nützlich ist. Das Ruhen in Gottes Willen ist daher selbst ein Wollen und Einverständnis: Nämlich d a s zu wollen, was Gott tut und mit Ihm in seinem Herzen zufrieden zu sein' [41].

Krankheit und Prüfungen sollen dem Frommen willkommen sein. Sie bedeuten, „daß Gott in Gnaden an seinen Diener denkt" [42]. Denn „Gott zeigt durch Prüfungen seine unablässige Sorge für seine Diener, ebenso wie ein Hausvater durch Wohltaten unablässige Fürsorge für die Seinen zeigt" [43]. Alles, auch das Schwerste, soll mit Dankbarkeit aus Gottes Hand hingenommen werden. Der Mystiker muß sich klarmachen, daß es in Gottes Handlungsweise manches gibt, das uns unbegreiflich, anstößig und aufregend erscheinen muß. Oftmals kann es aussehen, als wollte Gott nicht unser Wohl, sondern unser Verderben, als führe er uns absichtlich in übermächtige Versuchungen und als wolle er uns geradezu zu Ungehorsam und Sünde verführen. Diese Handlungsweise Gottes nennen die Sufis seine List (makr). „Gott hat seine List in seiner Milde verborgen, seine Falschheit in seiner Güte und seine Bestrafungen in seinen Ehrenbezeugungen" [44]. Der Fromme hat sich Gottes unerforschlichem Willen nur in demütigem Gehorsam zu unterwerfen: „Wenn Er mir in seiner Allmacht mit List begegnete, begegne ich Ihm in meiner Abhängigkeit mit Demut" [45]. Und die letzte Möglichkeit ist schließlich die, bei Gott gegen Gott Hilfe zu suchen.

> „Man fragte Dū 'n-Nūn einmal nach den Unglücksfällen, durch die der Schüler betrogen wird, so daß er Gott entfremdet wird. Er antwortete: ‚Es geschieht durch Gottes Gnadenerweise, durch Wunder und Zeichen, die Gott durch seine Hände geschehen läßt'. ‚Aber bevor er einen so hohen geistlichen Grad erlangt hat?' – ‚Dann geschieht es dadurch, daß er selbstherrlich die vorgeschriebenen Gebetszeiten ändert, daß die Menschen ihm Ehre erweisen, daß er sich bei den Zusammenkünften wohlfühlt und viele hat, die ihm folgen. Gott bewahre uns vor seiner List und seinem Betrug'".

„Ich habe", sagt ad-Dārānī, „vom Ruhen in Gottes Willen nur einen Duft gespürt. Und doch weiß ich: Wenn Gott alle Menschen ins Paradies und mich allein in die Hölle führte, dann würde ich mit seinem Willen zufrieden sein" [46]. Bekanntlich haben es viele Mystiker dahin gebracht, daß sie sogar an dem Schmerz eine Art von perversem Genuß empfinden

konnten. Abū Jazīd sagt, er sehne sich geradezu nach Gottes Strafe:

„Dich begehre ich. Doch nicht deiner Belohnung wegen. Ich begehre dich, auf daß ich deine Strafe schmecken darf. Denn alles, was ich begehrte, habe ich schon bekommen, außer dem Genuß am Schmerz der Strafe“ [47].

„Ich habe kein anderes Oberhaupt als Christus und kein anderes Glaubensbekenntnis als die Liebe“, erklärte der englische Mystiker Richard Rolle, ein älterer Zeitgenosse Wiclifs. Ändert man Christus in Gott, so würden die sufischen Mystiker den Ausspruch mit Freuden zu dem ihren machen. Sollte ein Sufi mit einem Wort aussagen, was sein Verhältnis zu Gott enthält, so würde er ohne Zweifel das Wort *Liebe* wählen. Eine Religion, die so herb und streng in ihrer Haltung ist wie der Islam, hat es nicht leicht gehabt, das Wort Liebe auf das Verhältnis zu Gott zu übertragen. Wie Massignon gezeigt hat [48], haben Theologen und Traditionarier während der ersten Jahrhunderte den weichen Tonfall der Liebesmystik oft barsch zurückgewiesen. Es sei jedoch betont, daß das Wort trotz allem schon in der zweiten und dritten Generation sehr oft in frommen Kreisen verwendet wurde. Ḥasan al-Baṣrī gebraucht sogar eine so fortgeschrittene Terminologie wie die vom Liebesrausch:

„Der Liebende ist trunken, und er erwacht nicht eher aus seinem Rausch, ehe er den Geliebten nicht geschaut hat“ [49].

Ein älterer Zeitgenosse spricht vom Liebesbecher:

„Mein Gott, du gibst mir, ohne daß ich dich darum bitte. Wie könntest du mich dann verleugnen, wenn ich dich bitte! Gott, ich bitte dich dann, daß Du deine Größe in meinem Herzen wohnen und mich aus dem Becher Deiner Liebe trinken läßt“ [50].

Aber erst bei den Sufis ist die Liebe das erste Wort für das Verhältnis zu Gott geworden. Liebe ist für die Mystik Weg und Ziel. Ebenso wie Katharina von Genua nennt der Sufi seinen Gott oft ganz einfach den Geliebten. Und ebenso wie Suso in der Sprache des Minnesanges zum Geliebten der Seele sprach, gebrauchen auch die sufischen Mystiker den schwülstigen Wortschatz und die Formeln des weltlichen Liebesgedichtes. Aber die sufische Mystik bleibt beim Tonfall der Verliebtheit stehen und spricht niemals von der ehelichen Liebe [51], wie es in der christlichen „Brautmystik“ gang und gäbe war. Die Worte Bräutigam und Braut werden im sufischen Bereich nicht verwendet.

Wer Gott liebt, will, denkt und sucht nichts anderes als Ihn. „Warum verreist du nie?“ fragte man Abū Jazīd. Er ant-

wortete: „Mein Geliebter reist nicht, und ich bleibe bei ihm“ [52]. Gott und er allein, sonst nichts auf der Welt! Wer Gott wirklich liebt, sucht nicht seine Gaben, sondern nur ihn selbst.

„Gewöhnliche Menschen“, sagt Ǧunaid, „lieben Gott seiner Wohltaten wegen. Deshalb nimmt ihre Liebe zu und nimmt ab – je nachdem, wie Gott sie behandelt. Die Auserwählten lieben Gott für das, was Er ist und wegen all seiner vollkommenen Eigenschaften. Sie können niemals aufhören zu lieben, auch dann nicht, wenn Er ihnen alle seine Wohltaten entzieht“ [53].

Derselbe Mann sagt an einer anderen Stelle:

„Mein Gott, mein Gott, wenn du mir auch
Alle Kälte zeigst und dich von mir abwendest,
Kann ich doch niemals meiner Sehnsucht entfliehen,
Wenn ich auch aus diesem Leben scheide“ [54].

Eifersüchtig wacht auch der himmlische Freund darüber, daß nichts anderes seinen Platz im Herzen einnehmen darf.

„Ein israelitischer Asket“ – erzählt eine sufische Legende – „hatte Gott vierhundert Jahre lang in einem Walde auf einer öden Insel gedient. Seine Haare waren so lang geworden, daß sie – wenn er zwischen den Bäumen umherging – in den Zweigen hängenblieb. Als er eines Tages im Walde umherwanderte, entdeckte er in einem Baum ein Vogelnest. Da verlegte er seinen Betplatz in dessen Nähe, um den Vogel und seine Jungen beobachten zu können. Aber sogleich hörte er eine Stimme: ‚Du bist mit einem anderen als mir vertraut geworden. Deshalb versetze ich Dich zwei Stufen unter den geistlichen Grad, den du zuvor innehattest‘“ [55].

Wer wirklich Gottes Liebe kennengelernt hat, kann nicht verstehen, wie es möglich sein kann, Ihn zu übergehen [56]. Dū 'n-Nūn meint auch, daß – wer sich von Gott abwendet – noch niemals zu ihm gelangt ist, er kann nur auf dem Wege zu Gott gewesen sein [57].

Ebenso wie die geistlichen Grade und Zustände, ist auch die Liebe von den Mystikern bis ins Unendliche diskutiert und analysiert worden. Im allgemeinen unterscheidet man drei Stadien: Liebe, Freundschaft und Leiden. Das höchste Stadium der Liebe ist also das Leiden. In der ararischen Dichtung hat die Liebe eine heißere Farbe und einen schnelleren Puls als in der nordischen. Sie ist wie Glut und verzehrende Flamme im Vergleich zu einer bleichgesichtigen und einfältigen Schwärmerei. Es ist nicht genug damit, daß der Liebende allein in schmachtenden Träumen wandelt. Er wird gelb, mager und durchsichtig, wird von Fieber verzehrt und legt sich aufs Krankenbett. Ein Arzt wird hinzugezogen, findet aber keinen körperlichen Fehler. Schlimmstenfalls, wenn seine Geliebte unerbittlich bleibt, stirbt er vor Sehnsucht. Trifft er

seine Angebetete, fällt er ihr bewußtlos zu Füßen, und es kann auch geschehen, daß er einschläft, um nicht mehr zu erwachen.

Gazzālī erzählt in seiner ‚Wiederbelebung der Religionswissenschaften' eine Menge von Anekdoten, die das wahre Wesen der Liebe schildern [58].

„Ich befand mich", sagt 'Umar ibn al-Ḥārit, „einmal zu Besuch bei einem Freund, und mit uns war auch ein Jüngling, der leidenschaftlich in eine Sängerin verliebt war, die auch an der Gesellschaft teilnahm. Sie schlug auf die Laute und sang:

‚Die Tränen des Liebenden zeigen,
daß er all seinen Stolz geopfert hat,
wenn er niemandem auf Erden
seinen Schmerz zu beichten wagt'.

Als sie geendet hatte, sagte der Jüngling: ‚Wie schön gesagt, meine Herrin! Erlaubst du, daß ich sterbe?' Das grausame Mädchen sagte: ‚Gern, stirb auf der Stelle!' Da legte er sein Haupt auf ein Kissen und schloß Lippen und Augen – wir rührten ihn an, und siehe, da fanden wir, daß er tot war."

So muß auch der einzige Gedanke des Frommen sein, dem Freund bis ins Letzte zu gehorchen:

„Wenn die Geliebte zu mir sagte: ‚Stirb gehorsam und willig', sagte ich gleich zum Boten des Todes: ‚Sei gegrüßt und willkommen!'" [59].

In diesem Stil schildern sufische Dichter das Leiden, die Vollendung der Gottesliebe. Es brennt in ihren Herzen wie Fieber und zerbricht ihr körperliches Sein. Auch die Mystiker gehören zu „jener Asra, welche sterben, wenn sie lieben". Dū 'n-Nūn singt:

„Ich sterbe einmal, aber niemals wird
Die heiße Liebe zu dir untergehen.
Aus lauter Lieb' versäume ich sogar
All' Tag und alle Stunde mein Geschäft.
Wunsch meines Wunsches, alles, was ich will
Und was ich wünsche, das bist du allein.
Du bist der Reiche, aller Reichtum du
In meiner Armut, meiner tiefen Not.
Du bist das höchste, was ich hier begehre,
Ziel meiner Sehnsucht, meine stille Welt,
Da ich Dir meinen Kummer beichten kann.
Du gabst dem Herzen ein Geheimnis auf
Zu tragen, und das gibt es niemals preis.
Mag meine Krankheit lange dauern, doch
Nur du allein weißt, was dies Herz verbirgt.
Nicht meiner Gattin, auch nicht meinem Freund
Kann ich's enthüllen. Du hast meinem Herzen
Ein Leid geschickt, das alles stark durchdringt.
Es brach wohl meine Kraft, doch mein Geheimnis
Wird dadurch nicht gelöst, allein gestärkt" [60].

Sarī' hörte man oft diese Strophe vorlesen, die sicher oftmals auf Liebesfesten in der Kalifenstadt von schwarzäugigen Sängerinnen gesungen worden ist:

„Der Tag bringt mir keine Freude mehr,
Die Nacht keinen Trost.
Aber ob die Nacht lang oder kurz ist –
Ich bin von Liebe krank und geplagt
Und sehe so ihre Stunden schwinden.
Bei Tage werde ich stets von sorgenvollen
Und quälenden Gedanken gepeinigt" [61].

Ebenso wie für Katharina von Genua kann auch für den sufischen Mystiker die Liebe sein wirklicher Tod werden. Ǧunaid erzählt, wie er einmal bei seinem Lehrer Sarī' während seiner letzten Krankheit saß:

„Er war nur in einen dünnen Mantel gekleidet, und ich sah seinen Körper völlig abgezehrt, wie den Leib eines Schwerkranken. Sein Antlitz war feuerrot, gelb und rotgesprenkelt, und er sagte: ‚Sieh auf meinen Körper! Wenn ich sagen würde, daß mein Leiden durch die Liebe hervorgerufen wird, dann würde ich die Wahrheit sprechen' " [62].

Wirkliche Liebe bedeutet, daß das Herz leidet und verblutet. Das schildert eine kostbare kleine Erzählung von Ḏū 'n-Nūn: Als er einmal besonders ergreifend über die Liebe sprach, kam ein Vogel und ließ sich vor ihm nieder. Er hackte so lange mit dem Schnabel gegen den Boden, bis das Blut zu fließen begann und er starb [63].

Genuß und Qual sind im mystischen Erlebnis unauflöslich miteinander verbunden. Der Weg zur Vereinigung mit Gott geht durch seelische Angst, Verzweiflung und Dunkel. Theresa spricht von der ‚dunklen Nacht der Seele', durch die sich der Erwählte hindurchkämpfen muß. Ǧunaid schildert die Wanderung zur Vereinigung mit Gott als eine Fahrt durch ödes Land, voll von Schrecken und Gefahren, die mit einer Wanderung durch die wegelose arabische Wüste verbunden sind. Der Weg geht durch „Wüsten, da man vergeht und durch ödes Land, da man verdirbt, wo man nicht ohne Wegweiser wandern und das man nicht passieren kann, ohne beständig von seinem Heim getrennt zu sein". Es beginnt damit, daß die Seele plötzlich

„tief hinein in einen Raum ohne Grenze geführt wird ..., dort befindest du dich auf einem Platz, dessen Sicherheit Furcht ist, dessen Vertraulichkeit Einsamkeit ist, dessen Licht Dunkel ist, dessen Bequemlichkeit Schwierigkeit ist, dessen Gegenwart Trennung und dessen Leben Tod ist. Dort gibt es für den Suchenden kein Ziel zu erreichen, für den Wandernden gibt es keine Wegzehrung, für den Fliehenden

keine Rettung. Es wühlt den Menschen bis auf den Grund auf, auf diesen Platz zu stoßen.

Das erste besondere Ereignis ist nun das Fällen eines Urteils, und der Gewinn seiner Durchquerung ist die Furcht. Wenn seine tiefen Wogen dich bedecken, wirst du von ihrem Anprall niedergeworfen, du verschwindest im Wasser, versinkst in der dichten Tiefe und bleibst in ihr verschwunden. Wer soll dir heraushelfen? Wer kann dich aus diesem Verderben herausführen? Nimm dich in acht und noch einmal: Nimm dich in acht! Wie viele haben sich an dieses Werk gemacht und sind erfaßt worden – wie viele, welche die Aufgabe übernommen hatten, sind daran zerbrochen – durch ihr eigenes Versäumen haben sie schnell den Tod gefunden. Gott gebe dir und mir einen Platz unter denen, die gerettet werden" [64].

Qual und Leiden folgen dann sogar auf die Seligkeit der Vereinigung, wenn der Lichtschein der Verklärung erlischt, der himmlische Freund verschwunden ist und dem lieblichen Gefühl seiner Nähe der bittere Schmerz der Trennung folgt.

„‚Während ich' – sagt Dū 'n-Nūn – ‚in einer dunklen Nacht in den Bergen bei Jerusalem reiste, hörte ich eine betrübte Stimme und ein lautes Weinen. Die Stimme sagte: ‚O, welche Einsamkeit nach solcher Vertraulichkeit, welches Fremdsein nach einer solchen Sicherheit des Hauses, welche Armut nach solchem Reichtum, welche Erniedrigung nach solcher Herrlichkeit!' Ich ging auf den Rufer zu, bis ich ihm nahe kam, und badete selbst in Tränen über sein Weinen. Als der Morgen graute, so daß ich ihn sehen konnte, entdeckte ich, daß es ein Mann war, mager und dürr wie ein alter Fellsack. Ich sagte zu ihm: ‚Gott sei dir gnädig, welche Reden führst du!' Er entgegnete: ‚Laß mich sein. Ich hatte ein Herz, das habe ich verloren.' Und er sang:

‚Ich hatte ein Herz, wir lebten in Liebschaft,
Aber die Liebe schlug es, und das Herz verbrannte'" [65].

Es ist bitter, wenn die Trennung wie ein schweres Schicksal erlebt wird, hervorgerufen durch die Gefühlsschwankungen, die der Fromme selbst weder verstehen noch beherrschen kann. Der unsichtbare Freund geht fort und verschwindet, weil es nun einmal der Lauf des Lebens ist, sich zu begegnen und dann getrennt zu werden. Aber es ist bitterer, wenn man weiß, daß dies durch eigene Undankbarkeit, eigenes Versäumnis und eigene Trägheit hervorgerufen wird [66].

Dū 'n-Nūn hörte einmal einen Gottesfreund singen, während er sich am Vorhang der Kaaba festhielt:

„Ich habe das Glück der Vereinigung schmecken dürfen. Du gabst mir auch eine Sehnsucht nach dir, die alle Qual der Trauer durchdringt. Darauf sagte er zu sich selbst: ‚Er hat dich übersehen, und du hast dich nicht abgewandt. Er hat seinen Schleier über dich gesenkt, und du hast dich

nicht geschämt. Er hat die Lieblichkeit seines Umganges von dir genommen, und du bist nicht vergangen. O du Herrlicher, was ist geschehen? Wenn ich vor dir stehe, werde ich von Schläfrigkeit ergriffen, und sie hindert mich, den süßen Trost zu empfinden, den ich in dir habe.' Darauf sang er wieder:

‚Du Herz, das erschreckt ist durch die drohende Trennung!
Ich kenne nichts, das im Geschmack so bitter
Und so schmerzlich wäre, wie die Qual der Trennung.
Genug gesagt: Sie entfernt uns voneinander und weckt
Die Trauer wieder auf, der ich schon einmal
Mit Erleichterung den Abschied gegeben hatte' " [67].

„Von der Glut unserer Vereinigung wird mein Herz wund. Meine Sehnsucht wächst, offen ist meine Liebe sichtbar. Einen Trunk botest du mir, der mein Herz belebt, aus dem Minnebecher, aus dem Liebesmeer", singt Abū Jazīd [68]. „Der Liebende ist trunken, und er erwacht nicht eher aus seinem Rausch, bevor er seine Geliebte schauen darf" [69]. Die Beduinenpoesie schildert oft, wie der Jüngling heimlich seine Geliebte bei ihren Stammesbrüdern besucht, die Gefahren, denen sich die Liebenden aussetzen, und das stürmische Glück bei ihrer verstohlenen Begegnung. Die mystische Poesie gebraucht das gleiche Bild.

Ǧunaid hörte einmal ein Mädchen, das den Umlauf an der Kaaba verrichtete und dabei von ihrem himmlischen Freunde sang:

„Mein Freund will nicht verborgen sein. Wenn ich ihn
auch oft vergessen habe,
Er kam zu mir. Er richtete sein Zelt auf und harrte aus.
Heiß wird meine Sehnsucht beim Gedanken an ihn,
und das Herz schlägt.
Wenn ich von der Seite meines Geliebten fortgehe,
nähert er sich.
Er kommt – ich werde zunichte. Er gibt mir wieder Leben
Von sich und für sich. Er macht mich glücklich, und ich
freue mich und bin gerührt" [70].

Der Grad der Freundschaft hat eine andere Farbe. Es ist die Art von Freundschaft, die Gott dem Abraham bewies, der der Ḫalīl Allāh, der Freund Gottes genannt wurde.

„‚In diesem Grade', sagt Ǧunaid, ‚weiß Gottes Diener, daß Gott ihn liebt. Er kann deshalb sagen: ‚Bei dem Recht, der Ehre und der Ehrenstellung, die ich bei dir habe, bei deiner Liebe zu mir!' Die, welche bis zu diesem Grade gelangt sind, leben in völliger Vertrautheit mit Gott und sind Freunde seines Umganges. Aller ängstlicher Respekt und alle Furcht vor Gott sind aufgehoben. Sie können Dinge sagen, die sich für andere als Unglaube ausnehmen, aber sie wissen, daß Gott sie liebt' " [71].

Sven Lidman hat einmal von einem Neger erzählt, der ein besonders erfolgreicher Beter gewesen sein soll. Wenn er betete, sprach er nicht wie ein ängstlicher Supplikant, sondern brachte in forderndem, fast drohendem Tone seine Forderung vor Gott, daß er sein Gebet erhören sollte.

Ġazzālī erzählt eine ähnliche Geschichte:

„Es geschah einmal, daß Gott es über Israel's Land sieben Jahre nicht hatte regnen lassen. Alle Gebete um Regen waren vergeblich. Schließlich sagte Gott zu Moses: ‚Ich kann eure Gebete nicht erhören, denn eure Herzen sind von Sünde verdunkelt, so daß ihr ohne festen Glauben betet. Schickt nach meinem Diener Baruch!' Endlich fand man Baruch, der sich als ein armer Negersklave erwies, und er übernahm es, zu beten. Er begann sein Gebet damit, daß er seinem Herrn einen ordentlichen Rüffel gab: ‚Pflegst du in dieser Weise zu handeln? Paßt das mit deiner Milde zusammen? Was ist mit dir los? Sind deine Augen schwach geworden, haben die Winde aufgehört, deinem Befehl zu gehorchen oder sind deine Vorräte zu Ende gegangen? Oder zürnst du vielleicht über unsere Übertretungen? Bist du denn nicht der Gott, der lange verziehen hat, ehe du uns Sünder erschufst?' Mose erschrak über eine derartige Kühnheit, aber Gott sagte: ‚So ist mein Diener Baruch: Er bringt mich jeden Tag dreimal zum Lachen.' Und Regen fiel in Strömen, so daß man bis an die Knie in Wasser watete" [72].

Auch von sufischen Frommen erzählt man, daß sie mit der gleichen kühnen Vertraulichkeit zu Gott sprächen.

Wohl gibt es in der sufischen Gottesliebe verschiedene Dinge, die uns fremd sind, aber es gibt auch schlichte, ergreifende Ausdrücke für ein echtes und tiefes Gefühl.

„Es ist nicht zu verwundern, daß ich dich liebe, der ich ein armer Sklave bin. Das wunderliche ist, daß du mich liebst, der du ein mächtiger König bist" [73].

Wenn Ḏū 'n-Nūn froh und von seinen Gefühlen überwältigt war, pflegte er öfter zu sagen:

„Dir gehört Majestät, Schönheit und Vollkommenheit. Du bist, der du bist: ewig, ewig! Deine Liebe zu mir ist ewig" [74].

„Laß das Brot für immer, und du wirst doch ständig danach Sehnsucht haben. Mehr als Brot ist Gott wert, da du nach ihm Sehnsucht hast" [75].

Es gibt auch Zeugnisse von einer Liebe, die zu der sittlichen Macht geworden ist, die einen Menschen völlig ergreift und verwandelt. Die Vollkommenheit der Liebe, die Vereinigung mit Gott bedeutet, daß das Selbst getötet und ausgelöscht wird. Die Liebe ist das Auslöschen aller Willensäußerungen, aller Eigenschaften, aller Bedürfnisse. Es sind nicht erst Ḥallāǧ und Abū Jazīd, die von einer Vereinigung sprechen, da

Menschliches und Göttliches eins geworden ist. Schon Sarī' as-Saqaṭī hat gesagt:

„Liebe zwischen zweien ist nicht vollkommen, solange der eine, da er vom anderen spricht, sagt: ‚Ich'" [76].

Die Sprache des Sufitums kann in diesem Punkte mißverstanden werden. Man hat an eine Wesensveränderung gedacht, da das menschliche Ich ganz im göttlichen Lichtmeere verschwindet, ausgelöscht und vernichtet wird. Der Mensch ist nicht mehr Mensch, sondern er ist Gott. In der indischen Mystik, besonders der theistischen, hat die schließliche Vereinigung mit dem Göttlichen oft diesen Charakter. Der fromme Vishnu-Verehrer singt:

„Ich bin Vishnu, und alles ist mein.
Ich bin alles, und alles ist in mir.
Ich bin ewig und ohne Ende,
Und als die Wohnung des höchsten Ich
Heiße ich Brahman."

Vishnu ist in allem und alles ist in ihm „wie das Armband, die Krone und der Ring alle ein und dasselbe Gold sind, und wie der Wasserdampf in die Erde geht und mit ihr eins wird, wenn der Wind, der ihn heraufzog, sich gelegt hat". Die Einheit mit Gott ist also von höchst konkreter, fast stofflicher Natur.

Auch der sufische Mystiker gebraucht sehr starke Worte von der totalen Vernichtung der menschlichen Persönlichkeit:

„Wisse: Wenn bei dir die Gotteserkenntnis groß ist, und dein Herz davon erfüllt ist und deine Brust sich weitet dadurch, daß du dich ganz für ihn abgesondert hast, wenn dein Wesen gereinigt ist, um ihn anzurufen, und dein Verstand mit Gott vereint ist, dann verschwinden deine Wesensmerkmale, deine eigenen Bestimmungen werden ausgelöscht, und dein Wissen wird von Gott selbst erleuchtet",

sagt Ǧunaid [77]. Er soll auch geäußert haben: „Ich habe viele Bücher gelesen, habe aber niemals etwas so Lehrreiches gefunden wie diesen Vers:

„Ich fragte: ‚Wo ist meine Sünde?'
Da gab mir eine Stimme Antwort:
‚Sünde ist, daß du da bist –
Eine schwerere gibt es nicht'" [78].

Es sieht also so aus, als ob das Dasein als besondere Persönlichkeit an sich die Ursünde wäre. Aber zutiefst gesehen ist nichts derartiges damit gemeint. Es handelt sich nicht um eine metaphysische Veränderung, sondern um eine religiöse und sittliche. Die Vereinigung mit Gott bedeutet, daß Gottes Wille ganz der des Menschen wird, daß er in ethischem Sinne in

Gottes Bild verwandelt wird. Er bekleidet sich, wie es heißt, mit Gottes Eigenschaften. „Die Liebe", sagt Ǧunaid, „bedeutet, daß die Eigenschaften des Geliebten an Stelle deiner eigenen treten" [79]. Und welche Eigenschaften es sind, die Gott seinen Freunden verleiht, läßt Dārānī uns wissen: Es sind „Freigebigkeit, Milde, Wissen, Weisheit, Güte, Barmherzigkeit und Versöhnlichkeit" [80]. Mit einem Menschen umzugehen, der Gotteserkenntnis besitzt, ist deshalb eben dasselbe, wie mit Gott selbst umzugehen, denn „er ist ein Abbild von Gottes vollkommenen Eigenschaften" [81].

Wer dem Ideal entspricht, das hier gezeichnet ist, hat also die Vereinigung mit Gott erlangt. Das ist der wirkliche Inhalt des „Entwerdens" (fanā), das man bedenkenlos mit dem buddhistischen Nirwana verglichen hat. Man fragte al-Ḫarrāz:

> „‚Was kennzeichnet den, der bis zum Entwerden gelangt ist?' Er antwortete: ‚Das Verschwinden aller Freude und allen Glückes auf dieser Welt und in der kommenden außer der Freude in Gott'" [82].

Das Verschwinden des Selbst hat für den Sufi prinzipiell keine andere Bedeutung als es für Paulus hat, wenn er sagt: „Ich lebe, doch nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir." Für das neue Leben mit Gott, das an Stelle des selbstischen Eigendaseins tritt, gebraucht die sufische Mystik das Wort baqā', „Verbleiben". „Entwerden heißt, in Gott durch Gott entwerden. Verbleiben heißt, Da-Sein mit Gott" [83].

Ich bin am Ende meiner Darstellung angelangt. Ich habe versucht, das Sufitum zu schildern nicht als System, sondern als lebendige Frömmigkeit, und eine Vorstellung von seinem Geist und seiner Seele zu geben. Daher habe ich es mit seinen eigenen Worten sprechen lassen, was die Geduld des Lesers auf eine harte Probe gestellt haben muß. Aber die Wanderung war vielleicht nicht vergebens: Wir haben gesehen, wie das Asketentum im Islam eine bedeutsame Entwicklung durchgemacht hat. Es vollzog sich ohne direkten Einfluß vom Christentum, aber vielleicht nicht ohne Einfluß von latenten christlichen Gedanken, die in eigentümlicher Weise als ein Teil der Eigentradition des Islam ihr eigenes Leben gelebt haben, so wie Strahlen von ihrer Lichtquelle geschieden sind. Dieses Asketentum wandelte sich zu einer mystischen Frömmigkeit, die in Geist und Wesen dem Evangelium näher kommt als jede andere nichtchristliche Religionsform, die wir kennen.

Das Studium dieser Frömmigkeit dürfte der Theologie, welche die Grenze für Gottes Offenbarung so eng zieht, daß sie nur einen einzigen Punkt beleuchtet und alles andere in

der Welt der Religion in absolutem Dunkel läßt, einiges zu denken geben. So kann vielleicht auch aus dieser fernen Provinz im weiten Reich des Glaubens neues Licht auf das prophetische Wort fallen: „Von Sonnenaufgang bis zu ihrem Untergang ist mein Name groß unter den Völkern, und überall werden meinem Namen Rauchopfer und reine Opfergaben dargebracht“ [84].

Abū Nu'aim Aḥmad b. 'Abdallāh al-Iṣbahānī: Ḥiljat al-auliyā'. I–X. Kairo 1351 ff. GAL I, 362 (445), S I, 616 f. Abk.: Ḥilja.

ders.: Ḥiljat al-auliyā'. Hss. Berlin Kod. Landberg 984. Abk.: Ḥilja Kod. Landberg.

Abū Ṭālib ... 'Aṭīya al-Ḥāriṯī al-Wā'iẓ al-Makkī: Qūt al-qulūb fī mu'āmalat al-maḥbūb wa waṣf ṭarīq al-murīd ilā maqām at-tauḥīd. GAL I, 200 (217), S I, 359. Abk.: Qūt.

Muṣṭafā M. al-'Arūsī: Natā'iğ al-afkār al-qudsīya fī ma'ānī šarḥ ar-Risālat al-Qudsīya. (Kommentar zu al-Qošairī's Risālat al-Qudsīya). Būlāq 1290, 2 Bd. GAL S I, 771 f. Abk.: 'Arūsī.

'Amr b. Baḥr al-Ğāḥiz: Kitāb al-Bayān wa 't-tabyīn. 2 Bd. Būlāq 1313. GAL I, 152 (158), S I, 239, 421. Abk.: Bayān.

'Alī b. Uṭmān b. 'Alī al-Ğullabī al-Huğwīrī: Kašf al-maḥğūb (Übers. von Reynold A. Nicholson, Gibb Memorial Series, London 1911). Abk.: Kašf.

Abū Ḥamīd M. b. M. al-Ġazzālī: Iḥjā 'ulūm ad-dīn. GAL I, 419 (535), S I, 744. Abk.: Iḥjā.

Muḥyī ad-dīn ...(al-)'Arabī al-Ḥātimī aṭ-Ṭā'ī aš-Šaiḫ al-Akbar: Muḥāḍarāt al-abrār wa musāmarāt al-aḫyār. GAL I, 447 (580), 2 Bd. Kairo 1305. Abk.: Muḥāḍarāt.

Abū 'l-Faḍā'il Ğamāladdīn a. 'l-Faraǧ ... al-Ğauzī: Ṣafwat (ṣifat) aṣ-ṣafwā (Auszug aus der Ḥiljat al-auliyā' des Abū Nu'aim in 5 Bd. Hss.: Berlin Kod. WE 24 u. 25). Abk.: Ṣifa.

'Afīfaddīn al-Yāfi'ī aš-Šāfi'ī at-Tamīmī: Rauḍ ar-rayāḥīn fī ḥikāyāt aṣ-ṣāliḥīn (gedruckt am Rande von Aṭ-Ṭa'labī's 'Arā'is al-maǧālis). GAL I, 177 (227). Abk.: Rauḍ.

Abū 'l-Q. 'Abdalkarīm b. Hawāzin b. 'Abdalmalik b. Ṭalḥa b. M. al-Qošairī: Text nach Anṣārī's Šarḥ 'ala-risāla al-qošairīya. Gedr. am Rande von al-'Arūsī's Natā'iğ al-afkār. Abk.: Risāla.

Abū 'l-Mawāhib 'Abdalwahhāb ... aš-Ša'rānī (Ša'rāwī) al-Anṣārī aš-Šāfi'ī az-Zuġlī: Lawāqiḥ al-anwār al-Qudsīya fī bayān qawā'id aṣ-Ṣūfīya (Auszug aus b. 'Arabī's al-Futuḥāt al-Makkīya). GAL II, 336 (442), Kairo 1299. Abk.: Lawāqiḥ.

Šihābaddīn ... b. 'Ammūya as-Suhrawardī: Kitāb 'Awārif al-ma'ārif I–IV (gedr. am Rande von al-Ġazzalī's Iḥjā). Būlāq 1289. Abk.: 'Awārif.

Abū 'Abdarraḥmān Muḥammad b. al-Ḥusain b. Mūsā as-Sulamī al-Azdī an-Nīsābūrī: Ṭabaqāt aṣ-Ṣūfīya Ed. Nūrad-

dīn Šarība. Kairo 1372 und neuerdings Johannes Pedersen (Leiden 1960). GAL I, 200 (218), S I 361, 774. Abk.: Sulamī. (Die Zitate entsprechen der Berliner Hss. Kod. WE 139.)

Abū Isḥāq .... aṯ-Ṯa'labī an-Nīsābūrī aš-Šāfi'ī: Kitab 'Arā'is al-maǧālis fī qiṣaṣ al-anbīyā, I–II. Kairo 1303. GAL I, 350 (429). Abk.: 'Arā'is.

Abū 'Tsā ... at-Tirmiḏī: Nawādir al-'uṣūl. Konstantinopel 1293. GAL I, 162 (169). Abk.: Nawādir.

1. DER ISLAM UND DAS CHRISTENTUM

1 Sulamī fol. 12 a.
2 ʿArūsī I, 141.
3 Kašf 189.
4 Raud 32 f.
5 Tor Andrae, Bibelforskaren Jg. 38, 107. Vgl. Tritton, The Caliphs and their non-Muslim subjekts.
6 L. Massignon: Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane, Paris 1922, 124 ff.
7 Ibn Saʿd V, 153.
8 Hilja VI, 310.
9 das. II, 103 f.
10 das. II, 96.
11 das. II, 208.
12 das. IX, 372.
13 das. X, 11, 181.
14 Abū 'l-Dardā, Lawāqiḥ I, 31. Ḥilja III, 19 von Jūnus b. ʿObaid. Das. VII, 70 von Sufjān aṭ-Taurī.
15 Iḥjā IV, 291.
16 Hilja X, 152.
17 das. II, 365, als Tradition von einem seiner Schüler VI, 135. Das Wort furqān bedeutet hier „Offenbarung".
18 das. X, 5.
19 das. VI, 29. ḥanīf (v. syr. ḥanpā) ist eigentl. die Bez. für einen frommen Asketen, der nicht dem Islam angehört, sondern der monotheistischen Urreligion.
20 Nawādir 7.
21 Hilja VI, 121.
22 Lawāqiḥ I, 80.
23 Hilja IV, 226. Vgl. VI, 112.
24 Lawāqiḥ I, 80.
25 Hilja VII, 23.
26 Als ḥadīṯ: Nawādir 17. Als Wort v. ʿObaid b. ʿOmair Hilja III, 73.
27 Ḥilja IV, 204.
28 das. 362.
29 ʿArā'is 272.
30 Hilja VII, 301.
31 Hilja VI, 53.
32 das 328.
33 das. II, 383.
34 Bayān II, 91. Vgl. Markus 9, 12.
35 Hilja VII, 148.
36 Qūt II, 74.
37 Ḥilja II, 382.
38 das. VII, 299.
39 ʿArā'is 251.
40 Bayān II, 91.
41 Hilja VI, 181.
42 H. S. Nyberg in „Religion och Bibel" IV, 30–40.
43 Hilja VI, 23, 28 f.
44 das. VI, 5–10.
45 das. V, 378.
46 das. V, 365.
47 das. V, 387.
48 das. II, 128.
49 das. VI, 45.
50 das. IV, 9.
51 Aḍ-Ḍahabī: Taḍkirat al-ḥuffāẓ, Haiderabad 1333, I, 49.
52 Hilja IV, 24.
53 das. 33.
54 das. 24.
54b Aḍ-Ḍahabī, a. a. O., I, 95.
55 R. Reitzenstein: Historia monachorum, Göttingen 1916, 193.
56 Palladius: The Paradise of the Fathers, transl. by E. W. Budge II, 63.
57 Hilja IV, 44.
58 das. IV, 49.
59 Palladius II, 111.
60 ʿArā'is 276, 281.
61 In einer Aufzählung der verschiedenen Arten von Wissenschaften, in denen Zuhrī Meister war, wird beispielsweise genannt: Poesie, Genealogie der Araber, Koran, Sunna sowie „Tra-

ditionen über die Propheten und Leute der Schrift". Ḥilja III, 361.

62 Evangelienworte, die in den von mir benutzten Quellen zitiert werden, sind: Matth. 4, 37 – 5, 6 – 5, 7 – 5, 13 – 5, 19 – 5, 24–25 – 5, 27 bis 28 – 5, 33–34 – 5, 38–40 – 5, 41–44 – 6, 3 – 6, 17 – 6, 19 bis 20 – 6, 26 – 7, 2 – 7, 6 – 7, 14 – 7, 15 – 7, 16 (achtmal!) – 9, 12 – 10, 8 – 10, 16 – 10, 39 – 11, 17 – 12, 30 – 16, 25 – 19, 21–24 – 26, 39. Markus 12, 41–44. Lukas 11, 27–28 – 12, 15–21 – 22, 44 – Joh. 8, 7.

63 Iḥjā IV, 177.

64 Ḥilja III, 67.

65 das V, 240 f.

66 das. VI, 115.

67 das. IV, 119.

68 VIII, 146.

69 das. IV, 38 f. Vgl. Bayān II, 91.

70 Ḥilja X, 136.

71 das. 197.

72 Bayān II, 88.

73 Sulamī Blatt 16 b.

74 Le monde oriental 1930, 296–327.

75 Sulamī Blatt 15 b.

76 Chwolson: Die Ssabier II, 373. Er übersetzt ta'allaha mit „verehren". Die Sabier waren eine gnostische Sekte in Mesopotamien.

77 G. Heinrici: Die Hermesmystik und das Neue Testament, Leipzig 1918, 59.

78 Ṣifa WE 24, Blatt 2 b.

79 Ḥilja VI, 379.

80 das. IX, 351.

81 Margaret Smith: Studies in Early Mysticism, London 1931, 250.

82 Ḥilja Kod. Landberg Blatt 262 b.

83 Ḥilja X, 151.

84 Kašf 409.

2. DAS ASKETENTUM

1 Lawāqiḥ I, 38. Als Wort von Hišām. Ḥilja VI, 269.

2 Ṣifa WE 24, Blatt 26 b.

3 Risāla I, 71.

4 Lawāqiḥ I, 92.

5 das. I, 93.

6 Ḥilja VIII, 243.

7 Qūt II, 295.

8 das. II, 289.

9 Ḥilja X, 124.

10 Qūt II, 289.

11 Ibn Adam, Ḥilja VIII, 34.

12 Iḥjā II, 82.

13 Qūt II, 289.

14 Ṣifa WE 24, Blatt 20 b.

15 Lawāqiḥ I, 105. Ein gleiches Warnungszeichen kannte auch al-Muḥāsibī Ḥilja X, 75.

16 Qūt II, 291.

17 Ṣifa WE 24, Blatt 16 a.

18 Ḥilja VIII, 298.

19 das. VIII, 293.

20 Qūt II, 296.

21 Ḥilja III, 79.

22 Ṣifa WE 24, Blatt 21 b.

23 Qūt II, 287.

24 Lawāqiḥ I.

25 Qūt II, 274.

26 Iḥjā II, 82.

27 Über ähnliche Ideen auch in der christlichen Mönchsfrömmigkeit siehe Tor Andrae in Le monde oriental 1931, S. 300.

28 Ṣifa WE 25, Blatt 183 a.

29 Iḥjā II, 204.

30 Qūt II, 291.

31 das. II, 238.

32 das. II, 255.

33 das. II, 239.

34 Ḥilja VI, 11.

35 Qūt II, 239.

36 Lawāqiḥ I, 39.

37 das. I, 38.

38 Ḥilja II, 234.

39 Lawāqiḥ I, 57.

40 Ḥilja II, 365.

41 das. II, 366.

42 das. II, 380.

43 das. II, 359. Cf. Lawāqiḥ I, 61.
44 Ṣifa WE 25, Blatt 133 b.
45 Ḥilja VIII, 41.
46 Iḥjā IV, 299.
47 Ḥilja VI, 195.
48 das. VII, 75.
49 das. VI, 12.
50 Qūt II, 239.
51 Ḥilja VIII, 269.
52 das. III, 131.
53 Qūt II, 238 ff.
53a Die wörtl. Übersetzung von 1. Kor. 7, 38 lautet: „Wer sich mit seiner Jungfrau verheiratet, tut gut daran, aber wer sich nicht verheiratet, tut besser." Die Stelle spielt an auf die sog. geistliche Ehe und die bekannten virgines subintroductae.
54 Qūt II, 241.
55 das. II, 245.
56 das. II, 57.
57 Lawāqiḥ I, 64, 61.
58 Iḥjā II, 29.
59 Lawāqiḥ I, 99.
60 Iḥjā II, 22.
61 Risāla I, 107.
62 Iḥjā IV, 232.
63 Qūt II, 241.
64 das. II, 238.
65 das. II, 259.
66 Ḥilja Kod. Landberg, Blatt 261 a.
67 das. Blatt 257 a.
68 Iḥjā II, 22.
69 das. II, 36. IV, 206.
70 das. II, 22. Als Wort von Sahl ʿAwārif II, 166.
71 Ḥilja Kod. Landberg, Blatt 262 a.
72 Sulamī, Blatt 13 a.
73 Lawāqiḥ I, 105.
74 Qūt I, 269.
75 das. II, 69.
76 Nawādir 24.
77 ʿArūsī I, 114.
78 Iḥjā IV, 206.
79 Qūt II, 247.
80 Iḥjā V, 236.
81 Kašf 120.
82 Lawāqiḥ I, 93.
83 ʿArūsī I, 114.
84 Ḥilja Kod. Landberg, 265 a.
85 das. Blatt 261 b.
86 Qūt II, 139.
87 Ḥilja Kod. Landberg, Blatt 257 a.
88 Sulamī, Blatt 17 b.
89 ʿArūsī I, 110.
90 Iḥjā III, 72.
91 Lawāqiḥ I, 93.
92 ʿAwārif II, 138.
93 Iḥjā II, 16.
94 Lawāqiḥ I, 94.
95 Iḥjā IV, 349.
96 Ḥilja X, 110.
97 Lawāqiḥ I, 98.
98 Ḥilja Kod. Landberg, Blatt 260 b.
99 Ḥilja X, 39.
100 Lawāqiḥ I, 102.
101 das. I, 105.
102 Ḥilja Kod. Landberg, Blatt 59 a.
103 Ḥilja VI, 19.

3. EINSAMKEIT UND GEMEINSCHAFT

1 Ḥilja IX, 385–386.
2 das. 340, 345, 380–381.
3 Muḥāḍara I, 81, cf. 133.
4 Ḥilja Kod. Landberg, Blatt 50 a.
5 Lawāqiḥ I, 113.
6 Ṣifa WE 25, Blatt 176 a. Bayān II, 101. Iḥjā II, 208 u. a.
7 Ḥilja VII, 242, 253.
8 Iḥjā II, 198.
9 Ḥilja IX, 380.
10 Sulamī, Blatt 17 b.
11 Ḥilja X, 60.
12 Ḥilja Kod. Landberg. 265 a.
13 Sulamī, Blatt 25 a.
14 Palladius II, 1, 47.
15 Iḥjā II, 204.
16 das. 198.
17 das. IV, 209.
18 Ṣifa WE 24, Blatt 117 b.
19 das., Blatt 118 a.

[20] Iḥjā IV, 98.
[21] ʿAwārif IV, 157.
[22] Iḥjā II, 153.
[23] das. 159.
[24] das. 153.
[26] Ḥilja Kod. Landberg, Blatt 53 a.
[27] Ḥilja X, 357.
[28] Ṣifa WE 24, Blatt 3 b, 5 b.
[29] Iḥjā.
[30] Ḥilja X, 255–256.
[31] Ibn Saʿd VI, 132.
[32] Ḥilja Kod. Landberg, Blatt 253 a.
[33] Sulamī, Blatt 22 b.
[34] Ḥilja X, 276–277.
[35] das. X, 117.
[36] das. X, 137.
[37] das. X, 84–85.
[38] Ḥilja Kod. Landberg, 253 a.
[39] das., Blatt 264 a.
[40] Ḥilja X, 18.
[41] das. VIII, 22.
[42] Ḥilja Kod. Landberg, 265 a.
[43] Qūt II, 249.
[44] das. II, 250.
[45] das. II, 267.
[46] Ḥilja VIII, 28.
[47] das. VI, 371, 388.
[48] das. VIII, 21.
[49] das. 21–22.
[50] das. VII, 377.
[51] das. 371.
[52] das. 370.
[53] Ṣifa WE 24, Blatt 19 a.
[54] Ḥilja VII, 373.
[55] das. 385.
[55a] „Metta" ist der buddhistische Ausdruck für „Freundlichkeit".
[56] Ḥilja VII, 373.
[57] Qūt I, 244.
[58] Ḥilja X, 55, Kod. Landberg, Blatt 260 a.
[59] Qūt I, 246–247. Cf. Lawāqiḥ I, 39.
[60] Iḥjā IV, 209.
[61] Ḥilja Kod. Landberg, Blatt 259 a.
[62] Ḥilja X, 54. Vgl. dazu Hellmut Ritter, Das Meer der Seele (Leiden 1955), S. 45 f.
[63] ʿAnṣārī: Randdruck zu ʿArūsī I, 122.
[64] Risāla I, 120.
[65] Imitatio Christi II, 5.
[66] Ḥilja X, 64.
[67] das. 54.
[68] Iḥjā II, 220. Ḥilja X, 126.
[69] Ḥilja IX, 343.
[70] das. 355.
[71] das. 399.
[72] das. X, 64–66.
[73] Ḥilja Kod. Landberg, Blatt 257 b.
[74] Nawādir 64.
[75] Ḥilja X, 284–287.

4. DAS INNERE LEBEN

[1] Ḥilja Kod. Landberg, Blatt 60 a.
[2] ʿAwārif IV, 102.
[3] Kašf 359.
[4] Ḥilja IX, 356–357.
[5] ʿAwārif IV, 159 f.
[6] das.
[7] ʿAwārif III, 100 f.
[8] Iḥjā II, 211.
[9] Ḥilja X, 118 f.
[10] Iḥjā III, 26.
[11] Ḥilja X, 148.
[12] das. IX, 364–365. Deshalb kann maʿrifa manchmal mit ilhām identifiziert werden. Massignon: Texts Hallagiennes 202.
[13] Lawāqiḥ I, 105.
[14] Ḥilja Kod. Landberg, 252 a.
[15] Iḥjā II, 126.
[16] Ḥilja Kod. Landberg, 252 a.
[17] das. 263 a.
[18] Sulamī, Bl. 8 a.
[19] Lawāqiḥ I, 94.
[20] das.
[21] Ḥilja X, 257–259.
[22] das. X, 235.
[23] das. IX, 371.
[24] Kašf 182.
[25] Ḥilja Kod. Landberg, 259 a.

[26] ʿArūsī I, 140.
[27] Ḥilja X, 261–262.
[28] das. IX, 259–260.
[29] das. IX, 374.
[30] das. X, 64.
[31] Iḥjā IV, 43.
[32] Ḥilja X, 35.
[33] ʿAwārif IV, 369.
[34] Ṣifa WE 24, Bl. 118 b.
[35] Risāla I, 144.
[36] Iḥjā II, 266.
[37] Ḥilja VI, 271. Als Wort von Abū Dardā' Lawāqiḥ I, 31.
[38] Ḥilja VIII, 17.
[39] Iḥjā IV, 362.
[40] Ḥilja Kod. Landberg, Bl. 60 a.
[41] Iḥjā IV, 361–371.
[42] Ḥilja VIII, 17.
[43] Ḥilja Kod. Landberg, 256 a.
[44] Iḥjā IV, 264.
[45] Ḥilja VII, 218.
[46] ad-Dāmirī, Ḥajjāt al-Ḥajawān, Kairo 1330 II.
[47] Ḥilja Kod. Landberg, 257 a.
[47a] Ausführliche Darlegungen über die Stellungnahme der Sufis in dieser Hinsicht z. B. Kašf 393 ff., as-Sarrāǧ, Kitāb al-lumʿa 186 f., 267 ff. al-Qošairi, Risāla ed. Kairo 1318, 178 ff. Cf. Macdonald, Emotional Religion in Islam, Journal of the Royal Asiatic Society 1901–1902.
[48] Iḥjā II, 259.
[49] Ḥilja IX, 354.
[50] Ṣulamī, Bl. 19 b.
[51] Ḥilja X, 271.
[52] ʿArūsī I, 141.
[53] das.
[54] ʿAwārif II, 212. Cf. Iḥjā II, 265.
[55] Ḥilja III, 69.
[56] das.
[57] das. X, 61.
[58] Ḥilja Kod. Landberg, 265 b.
[59] Ḥilja VI, 69.
[60] das. II, 190.
[61] Ṣifa WE 24, Bl. 67 b.
[62] das. WE 25, Bl. 56 a.
[63] Iḥjā IV, 351.
[64] Ṣifa WE 24, Bl. 69 b.
[65] Ḥilja IX, 383.
[65b] Heinrici, a. a. O., 59.
[65c] Aphraates Homilien, übersetzt von G. Bert, 148.
[66] das. 342–343.
[67] das. 336.

5. GOTT DER EINE

[1] Ḥilja V, 19; VII, 61. Rābiʿa und Mudār waren zwei nordarab. Stämme.
[1a] Iblīs ist der arab. Name für Teufel. Der Ausdruck ist vermutlich aus dem griechischen diabolos entstanden.
[2] Ḥilja X, 205.
[3] das. VII, 64–65.
[4] Iḥjā IV, 112.
[5] Ḥilja X, 272–273.
[6] Ṣulamī, Bl. 14 a.
[7] Lawāqiḥ I, 107.
[8] Kašf 130.
[9] Lawāqiḥ I, 112.
[10] Ḥilja Kod. Landberg, Blatt 254 b.
[11] Ḥilja X, 122.
[12] Bayān II, 95.
[13] Ḥilja Kod. Landberg, Bl. 266 b.
[13b] Margaret Smith, a. a. O., 222.
[14] Ṣifa WE 25, Bl. 132 b.
[15] Lawāqiḥ I, 44.
[16] Ḥilja Kod. Landberg, Bl. 57 a.
[17] Ṣifa WE 24, Bl. 3 a.
[18] das. Bl. 4 a.
[19] Ḥilja IX, 336.
[20] das. 388–390.
[20a] Vgl. Tor Andrae, Die Person Mohammeds, S. 74.
[21] Ḥilja IX, 373.
[22] das. 374.
[23] das. X, 63.
[24] das. 53.
[25] das. IX, 273.
[26] das. X, 39.

[27] das. X, 37.
[28] Lawāqiḥ I, 103.
[29] Iḥjā IV, 411.
[30] Ḥilja X, 207.
[31] das. X, 37.
[32] Qūt II, 87.
[33] Lawāqiḥ I, 113.
[34] Ḥilja VI, 326.
[35] das. X, 82.
[36] Kašf 331.
[37] Ḥilja Kod. Landberg, Bl. 257 b.
[38] Ṣifa WE 25, Bl. 23 b.
[39] Iḥjā IV, 146.
[40] Ḥilja X, 205.
[41] das. II, 153.
[42] das. X, 168.
[43] Ṣifa WE 24, Bl. 67 a.
[44] Ḥilja X, 121.
[45] das. X, 52.
[46] das. IX, 351.
[47] Ḥilja Kod. Landberg, Bl. 251 a.
[48] das., Bl. 251 b.
[49] Bayān II, 101.
[50] Lawāqiḥ I, 38.
[51] Ḥilja Kod. Landberg, Bl. 257 a.
[52] Iḥjā IV, 13.
[53] Qūt II, 62.
[54] Ḥilja Kod. Landberg, Bl. 260 a.
[55] ʿAwārif IV, 317.
[56] das. 320.
[57] Iḥjā IV, 141.
[58] Qūt I, 189.
[59] ʿAwārif IV, 290.
[60] Ḥilja X, 239.
[61] Qūt II, 138 ff.
[62] das.
[62a] Delacroix, Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne, 41.
[63] Qūt II, 138 ff.
[64] Ḥilja IX, 384.
[65] Ḥilja X, 52.
[66] Ṣifa WE 24, Bl. 2 b.
[67] Ḥilja X, 38.
[68] Abū ʿAbdallāh b. al-Galāʿ, Ṣifa WE 24, Bl. 35 b.
[69] Iḥjā II, 204.
[70] Ḥilja X, 274.
[71] Iḥjā IV, 161.

6. GOTTVERTRAUEN UND GOTTESLIEBE

[1] Qūt II, 87–88.
[2] Ḥilja Kod. Landberg, Bl. 262 b.
[3] Ḥilja IX, 334.
[4] das. X, 51–52.
[5] Sulamī, Bl. 15 a. Ḥilja X, 7 kommt diese Aussage in einer Form vor, die klar nach Muḥāsibīs Auffassung verbessert worden ist.
[6] Ḥilja X, 76.
[7] das. X, 34.
[8] Iḥjā IV, 286.
[9] ʿArūsī I, 140.
[10] Iḥjā IV, 304.
[11] Ḥilja X, 256 f.
[12] Iḥjā IV, 85.
[13] Qūt II, 2.
[14] Ḥilja X, 196.
[15] ʿAwārif IV, 323.
[16] Ṣifa WE 25, Bl. 179 b, 183 b.
[17] Iḥjā IV, 211.
[18] Sulamī, Bl. 35 b.
[19] Iḥjā II, 227.
[20] Qūt II, 16.
[21] Ḥilja X, 67.
[22] ʿAwārif IV, 321–322.
[23] Qūt II, 136.
[24] Ḥilja IX, 236–237.
[25] Iḥjā 297.
[26] das. 248.
[27] Kašf 157.
[28] Iḥjā IV, 245.
[29] das. 132.
[30] Qūt II, 113, Randschrift.
[31] Ḥilja X, 192.
[32] Qūt II, 12.
[33] Lawāqiḥ I, 112.
[34] Iḥjā IV, 129.
[35] Ḥilja Kod. Landberg, Bl. 45 b.
[36] das., Bl. 257 b.
[37] Iḥjā II, 58.
[38] das. 77.
[39] Risāla I, 144.
[40] Iḥjā II, 76.

41 Ḥilja X, 280.
42 Iḥjā III, 42.
43 das. IV, 16.
44 Sulamī, Bl. 36 b.
45 Saḥl: Ḥilja X, 54.
46 Iḥjā IV, 299. Vgl. Ḥilja Kod. Landberg, Bl. 257 a.
47 ʿArūsī I, 102.
48 L. Massignon: Ḥallāǧ II, 608.
49 Lawāqiḥ I, 39.
50 Ḥilja IX, 86.
51 Vgl. aber Ibn Adham, Ḥilja VIII, 36: „Wenn du mit deinem Freund allein bist, dann reiße dein Hemd entzwei."
52 Ḥilja X, 34–35.
53 Qūt II, 182.
54 Ḥilja X, 269.
55 das. X, 9.
56 Ḥilja Kod. Landberg, 256 b.
57 ʿAwārif IV, 271. Als Wort anonymer Autorschaft: Textes Halladjiennes ed. Massignon 14. Mit Unrecht dem Dārānī, Ḥilja Kod. Landberg, Bl. 255 a, zugeschrieben.
58 Iḥjā IV, 300.
59 Sulamī, Bl. 37 b.
60 Ḥilja IX, 390.
61 das. X, 215.
62 Ṣifa WE 25, Bl. 27 b.
63 Iḥjā IV, 308.
64 Ḥilja X, 259–260.
65 das. IX, 345.
66 das. 375.
67 ʿAwārif IV, 348.
68 ʿArūsī I, 104.
69 Lawāqiḥ I, 39.
70 ʿArūsī I, 140 f.
71 Qūt II, 77.
72 Iḥjā IV, 272 f.
73 Ṣifa WE 24, Bl. 3 a.
74 Ḥilja X, 35.
75 Ḥilja Kod. Landberg, Bl. 253 a.
76 Lawāqiḥ I, 98.
77 Ḥilja X, 281.
78 Kašf 297.
79 ʿAwārif IV, 345.
80 Ḥilja Kod. Landberg, Bl. 259 b.
81 das. IX, 376.
82 ʿAwārif IV, 382.
83 das.
84 Maleachi 1, 11.

Anm.: Lies an sämtlichen Stellen statt sufjān aṭ-Taurī: Sufjān aṭ- Ṯaurī sowie aṭ-Ṯaʿlabī.

Kleine Kunstgeschichte der außereuropäischen Hochkulturen

Herausgegeben von HANS WEIGERT

420 Seiten mit 254 Abbildungen im Text, 65 Abbildungen im Anhang, 6 Karten, 6 Zeittafeln. Leinen DM 14.60

Sieben Fachgelehrte berichten in diesem Band lebendig und auch dem Laien durchaus verständlich über fremde und frühe Kulturen.

Besonderes Interesse im Zusammenhang mit dem Urban-Buch von Tor Andrae über „Islamische Mystiker" verdient dabei der Beitrag von **Ernst Diez, Die Kunst des Islam,** über den die „Schweizer Monatshefte" im April-Heft 1960 schreiben:

„Ernst Diez gliedert die ihrer weiten Ausbreitung entsprechend außerordentlich vielseitige Kunst des Islams sowohl nach historischen wie nach thematischen Gesichtspunkten in einer in ihrer Systematik übersichtlichen Darstellung, die von den Werken Südspaniens, über Vorderasien und Arabien bis in den Balkan sowie nach Persien und Turkestan reicht. Dabei ist die Mannigfaltigkeit der Bautypen wie des Ornamentes fast unübersehbar. Die Denkmäler, welche der Islam im westlichen Teil von Indien nach dessen Eroberung hinterlassen hat, behandelt Curt Goetz im Zusammenhang mit der buddhistischen Kunst von Indien. Die geistesgeschichtlichen Voraussetzungen sind hier besonders wichtig, da die Form hier oft in dumpfer, unentwirrbarer Fülle versinkt und an sich dem Europäer schwer zugänglich ist."

W. Kohlhammer Verlag Stuttgart

RUDI PARET

Mohammed und der Koran

Geschichte und Verkündigung des arabischen Propheten

160 Seiten. Kartoniert DM 3.60

„Auf Grund jahrzehntelanger Forschung, die vor allem dem Koran galt, veröffentlicht der bedeutendste lebende deutsche Mohammed-Kenner ein Werk über den zeitlich letzten Gründer einer Weltreligion, das sich kritisch mit der bisherigen Forschung auseinandersetzt und dabei wirklich über sie hinausführt. In sorgfältiger Auswertung des Korans als des verläßlichsten Mohammed-Zeugnisses, unter steter Hinzuziehung seiner Biographien und der religiösen Überlieferung erhält der Leser ein durch seine klare Interpretation und nüchterne Sachlichkeit bestechendes, allem Überschwang und aller reinen Vermutung abholdes, wirklich verläßliches Bild des arabischen Propheten. Es sagt nur das, aber auch alles das, was sich sicher feststellen läßt. Feind allen unbewiesenen und unbeweisbaren Vermutungen und Kombinationen, kann Parets Buch nachhaltig empfohlen werden."

Literaturanzeiger für das allgemeine wissenschaftliche Schrifttum (1958, Nr. 3)

GÜNTER LANCZKOWSKI

Heilige Schriften

Inhalt, Textgestaltung und Überlieferung

199 Seiten Text, 37 Abbildungen. Kartoniert DM 4.80

„Das Buch Lanczkowskis ist nicht nur für den Religionswissenschaftler, sondern für den modernen Menschen schlechthin aktuell. Wir werden durch dieses Werk an die Quellen der bedeutendsten Weltreligionen geführt und erhalten interessante Aufschlüsse über die geistigen Bewegungen der ersten christlichen Jahrhunderte und ihre wechselseitigen Beziehungen zu anderen zeitgenössischen und vorchristlichen Religionsströmungen."

Hamburger Lehrerzeitung (25. 4. 57)

W. Kohlhammer Verlag Stuttgart

URBAN BÜCHER

DIE WISSENSCHAFTLICHE TASCHENBUCHREIHE

Herausgegeben von Fritz Ernst

o. Professor für mittlere und neuere Geschichte an der Universität Heidelberg

*Jeder Band DM 3.60 *Illustrierte oder umfangreichere Bände DM 4.80*

***Doppelbände DM 7.20*

Fortsetzung von Umschlagseite II

26 SCHILLING, Religion und Recht.
27 HEYDE, Entwertung der Kausalität?
28* FINDEISEN, Schamanentum.
29* DOERRIES, Konstantin der Große.
30* BOETTICHER, Von Palestrina zu Bach.
31 MUMFORD, Kunst und Technik.
32 PARET, Mohammed und der Koran.
33* VON BRANDT, Werkzeug des Historikers.
34 HOLZ, Leibniz.
35* HUSSEY, Die byzantinische Welt.
36 KESTING, Das epische Theater.
37 RITZEL, Jean-Jacques Rousseau.
38* WERNER, Die Entstehung des christlichen Dogmas.
39* NÖLLE, Die Indianer Nordamerikas.
40 BOLLNOW. Existenzphilosophie und Pädagogik.
41* WIESNER, Die Thraker.
42** VON EINEM, Michelangelo.
43 BUCHWALD, Naturschau mit Goethe.
44 BARROW, Die Römer.
45* FINK, Nietzsches Philosophie.
46 ANDRAE, Islamische Mystik.
47* BEEK, Geschichte Israels.

„Studenten und alle Wißbegierigen sind dem Herausgeber dieser Reihe und seinem Verlag zu Dank verpflichtet. Wo es auf erste Orientierungen ankommt, kann sie den Gang in die Staats- oder Universitätsbibliothek ersetzen; wo umfassende Information gesucht wird, kann sie ihn gründlich vorbereiten." E. A. Greeven in *Die Zeit*

„... Die Darstellungsweise ist überall sehr genau, stets belegt und durchaus nicht immer bequem, obschon durchweg allgemein verständlich. Es wird nicht über Stoffgebiete hingeplaudert, sondern in sie eingeführt. Infolgedessen ist die aufmerksame Lektüre so eines Büchleins bereits identisch mit dem Studium der behandelten Sache."
Wolfgang Berkefeld im *Sonntagsblatt*

URBAN BÜCHER

DIE WISSENSCHAFTLICHE TASCHENBUCHREIHE

Zu diesem Band:

Tor Andrae war bis zu seinem Tod Bischof von Upsala. Er legt hier die Ergebnisse langjähriger Forscherarbeit über die islamische Mystik vor. Die Übertragung ins Deutsche unternahm Dr. Helmhart Kanus-Credé.
Im Mittelpunkt des Bandes, der sich mit den großen Gestalten der islamischen Mystik, den „sufischen Vätern", beschäftigt, steht Abu Sulaiman, seine Zeitgenossen und Nachfolger. Andrae hat ihre Worte und Aussprüche gesammelt in der Überzeugung, daß das religiös Wesentliche, die schöpferische Idee zu diesem fesselnden Abschnitt der Geschichte der Mystik eigentlich bei diesen volkstümlichen Aposteln und Heiligen der Gottesliebe zu suchen ist.
Es tut sich hier eine Türe auf zu einer versunkenen religiösen Welt, die in der Geschichte der Religionen bis jetzt viel zu wenig Beachtung gefunden hat.

Weitere in diesem Zusammenhang interessierende Bände:

Rudi Paret

Mohammed und der Koran

Geschichte und Verkündigung des arabischen Propheten

160 Seiten. Kartoniert DM 3.60

Hans Findeisen

Schamanentum

Dargestellt am Beispiel der Besessenheitspriester nordeurasiatischer Völker

240 Seiten, 14 Abbildungen. Kartoniert DM 4.80

Günter Lanczkowski

Heilige Schriften

Inhalt, Textgestaltung und Überlieferung

199 Seiten Text, 37 Abbildungen. Kartoniert DM 4.80

KOHLHAMMER